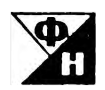
ПЛАТОН

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

ТОМ 117



ПЛАТОН

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ 3

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
« МЫСЛЬ »
МОСКВА – 1994

ББК 87.3
П37

Общая редакция
А. Ф. ЛОСЕВА, В. Ф. АСМУСА, А. А. ТАХО-ГОДИ

Автор вступительной статьи и статей в примечаниях
А. Ф. ЛОСЕВ

Перевод с древнегреческого
С. С. АВЕРИНЦЕВА, А. Н. ЕГУНОВА, Н. В. САМСОНОВА

Примечания *А. А. ТАХО-ГОДИ*

Федеральная целевая программа книгоиздания России

Платон

П37 Собрание сочинений в 4 т. Т. 3/Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи.— М.: Мысль, 1994.— 654, [2] с.— (Филос. наследие).
ISBN 5-244-00385-2
ISBN 5-244-00577-4

В настоящий том Собрания сочинений Платона входят диалоги зрелого периода его творчества (в их числе — наиболее знаменитый диалог «Государство»), в которых диалектическое учение об идеях наполняется психологическим, эстетическим и социально-политическим содержанием. Издание снабжено научным аппаратом.

П $\frac{0301030000-072}{004(01)-92}$ подписное ББК 87.3

ISBN 5-244-00385-2
ISBN 5-244-00577-4

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ТОМУ 3

Вошедшие в настоящий том диалоги Платона относятся к позднему периоду его творчества, т. е. к 60—40-м годам IV в. до н. э. (смерть Платона, как мы знаем, последовала в 347 г.), и максимально глубоко расширяют построенный им в предыдущих диалогах объективный идеализм.

Чего не хватало в предыдущих диалогах Платона? Последние три диалога 2-го тома — «Теэтет», «Софист» и «Парменид», составляющие вторую группу диалогов зрелого периода, с полным правом можно назвать конструктивно-логическим построением учения об идеях, потому что в них действительно первую роль играет отвлеченная логика бытия и познания. Для философа, писавшего в течение более чем 50 лет, это, конечно, была пока еще недостаточная позиция, несомненно требовавшая более глубокого привлечения других сторон человеческого духа, не только логической и познавательной стороны. Далее, ни один из предыдущих диалогов не давал нам объективного идеализма в его системе, а ограничивался изучением очень важных, но все же более или менее частных областей жизни и бытия. Все эти недостатки и возмещаются в тех диалогах, которым посвящается данный том.

1) «Филеб» — очень сложный диалог, требующий весьма внимательного чтения и изучения и очень обстоятельного комментария. Но при всех трудностях этого диалога мы находим в нем большое количество таких синтетических рассуждений, которых мы не находили в предыдущих диалогах. Так, в «Филебе» прямо утверждается, что ум, взятый сам по себе, вовсе еще не есть последний путь к истине, точно так же как и удовольствие, взятое само по себе, без ума. В «Филебе» ставится чрезвычайно важный вопрос о синтезе ума и удовольствия, для чего философу приходится подробно анализировать разные виды того и другого, отбрасывая негодные из них и признавая наиболее достойные. Это синтезиро-

вание ума и удовольствия производится здесь Платоном с помощью чисто диалектического метода, утверждающего представление об уме как о некоем «пределе», об удовольствии — как о «беспредельном» и, наконец, о синтезе того и другого как о некоем «числе», или, сказали бы мы теперь, как о некоей цельной структуре.

Эту синтетическую структуру, которую он отвлеченно называет «смешением» и для которой требует того, что он называет «причиной смешения» (мы бы назвали это теперь принципом синтезирования), Платон изображает в виде трех идей — истины, красоты и соразмерности. Здесь эстетическое четко отделено у Платона от этического, хотя размежевание прекрасного с другими двумя принципами все еще не проводится достаточно ясно.

Наконец, «Филеб» интересен также и тем, что он впервые проводит в систематической форме иерархию пяти благ, которые возникают на почве указанного диалектического синтеза. И то, что первое место в ряду этих благ занимает «мера», никак не должно нас удивлять, а, наоборот, только подтверждает подчеркивавшуюся нами ранее любимую платоновскую идею порождающей модели, которая составляет самую сущность его прославленного учения об идеях.

2) Обширное «Государство» Платона, по-видимому, писалось много лет, поскольку на нем заметны отпечатки разных настроений Платона, свойственных ему в течение всей его жизни после смерти Сократа. Первую книгу этого диалога большинство ученых относит к раннему периоду творчества Платона, когда он до некоторой степени еще соприкасался с модными тогда софистическими учениями о прогрессе. Вторая и третья книги отличаются особым ригоризмом в отношении к искусству и художественному воспитанию. В пятой книге Платон делает из своего учения об идеях решительные выводы относительно общности жен и детей. Книга шестая прославилась своей концепцией беспредпосылочного начала, которая получила такую большую популярность в неоплатонизме. В седьмой книге дается знаменитая аллегория с пещерой. В книгах восьмой и девятой читатель найдет беспощадную критику тогдашних форм правления. Наконец, десятая книга посвящена традиционному платоновскому учению о круговороте душ и тел.

Уже само это многообразие и богатство содержания

диалога свидетельствуют о большой обобщенности философии Платона, равно как и о длительности времени, потребовавшегося для написания «Государства». Анализ же той общественно-политической утопии, на фоне которой развертываются все указанные здесь проблемы, читатель найдет ниже, в специальной статье о «Государстве».

3) Платоновский «Тимей» является единственным систематическим очерком космологии Платона, которая до сих пор выступала у него только в разбросанном и случайном виде. Это создало славу «Тимею» по крайней мере на полторы тысячи лет. Здесь окончательно конструируется само понятие порождающей модели. В «Тимее» берется первообраз (парадейгма) всего сущего и его порождающая, или созидательная, сила (демиург), так что «порождающая модель» — наиболее точное выражение для совместного действия этих первоначал.

Порождающая модель создает мир идей, или высших богов, а эти высшие боги создают космос с его видимыми богами (небесными светилами) и все отдельные его части. Четко формулируется также понятие чистой материи как вечно не-сущего, которое воспринимает вечные идеи и тем самым превращает их в реальные тела и души, уже подверженные процессам становления, ущерба и возрастания, т. е. реального возникновения и уничтожения. Совокупное действие космических идей и материи создает все реально существующее, в том числе, конечно, и человека. Платон очень подробно говорит о космической сущности не только человека вообще, его души и тела, но даже и каждого отдельного его телесного органа. В результате мы впервые получаем здесь систематическое построение космоса как живого целого, никогда не погибающего и вечно вращающегося в себе, но с возможностью всяческого ущерба, а также смерти отдельных элементов и частей, входящих в общее космическое целое.

4) Небольшой диалог «Критий» представляет собой не что иное, как завершение «Тимея». Диалог этот остался незаконченным. В нем рисуется некое идеальное царство: Платон, несомненно, идеализирует здесь свои родные Афины, доживавшие к концу жизни Платона последние годы своей независимости. Это идеальное царство Платон назвал именем, которое стало впоследствии весьма популярным и даже знаменитым, а именно Атлантидой. Уже в древности часто вставал во-

прос об исторической реальности Атлантиды. Но и в Новое время вплоть до последних лет все еще находится достаточно любителей обсуждать эту трудную и почти неразрешимую проблему. Для наших читателей Платона мы ограничимся указанием на то, что у философа это было идеализацией погибавших в его время Афин и что здесь он в конкретном и художественном виде изобразил тот свой социально-политический идеал, над выработкой которого трудился почти целую жизнь.

Таким образом, помещаемые в этой части четыре диалога Платона несомненно являются завершением зрелого периода его творчества, из которого мы даем в 4-м томе лишь диалог «Политик», тематически близкий не только «Государству», но и «Законам». Все же остальное, что Платон писал одновременно с этим или после этого, не только принадлежит к последнему, старческому периоду его творчества, но во многом также представляет тенденции его объективного идеализма, недостаточно выраженные или даже прямо отсутствовавшие в годы зрелости.

А. Лосев

* * *

Вводные статьи к диалогам «Филеб», «Тимей» и «Критий», помещенные в комментарии, принадлежат *А. Ф. Лосеву*. Вводная статья к «Государству» — *В. Ф. Асмусу*; «Композиция диалога» — *И. И. Маханькову*. Примечания составлены *А. А. Тахо-Годи*.

ФИЛЕБ

Сократ, Протарх, Филеб

Сократ. Посмотри-ка, Протарх, что за рассуждение 11
собираешься ты перенять от Филеба и какое наше
рассуждение намерен оспаривать, если оно придется b
тебе не по нраву. Хочешь, мы кратко изложим и то, и другое?

Протарх. Очень даже хочу.

Сократ. Филеб утверждает, что благо для всех живых существ — радость, удовольствие, наслаждение и все прочее, принадлежащее к этому роду; мы же оспариваем его, считая, что благо не это, но разумение, мышление, память и то, что сродно с ними: правильное мнение и истинные суждения[1]. Все это лучше и пред-
почтительнее удовольствия для всех существ, способных c
приобщиться к этим вещам, и для таких существ — и ныне живущих, и тех, что будут жить впоследствии, — ничто не может быть полезнее этого приобщения. Разве не таковы примерно, Филеб, твоя и моя речи?

Филеб. Именно таковы, Сократ.

Сократ. Значит, Протарх, ты принимаешь данное рассуждение?

Протарх. Приходится принять, потому что красавец наш Филеб что-то примолк.

Сократ. Не следует ли нам приложить все усилия, чтобы достичь здесь истины?

Протарх. Разумеется, это необходимо. d

Сократ. Давай же, сверх того, согласимся еще вот в чем...

Протарх. В чем же?

Сократ. Пусть каждый из нас попытается теперь представить такое состояние и расположение души, которое способно было бы доставить всем людям счастливую жизнь. Согласны?

Протарх. Да, конечно.

Сократ. Вот вы и попытайтесь показать, в чем

состоит радость, а мы в свою очередь попытаемся показать, в чем состоит разумение.

Протарх. Хорошо.

Сократ. А если обнаружится что-то другое, лучшее
e этих двух? Если оно окажется более сродным удовольствию, не отдадим ли мы оба предпочтение жизни, прочно основанной на этом третьем? И не одолеет
12 ли жизнь в удовольствиях разумную жизнь?

Протарх. Конечно, одолеет.

Сократ. Если же это другое окажется более сродным разумению, разве не победит оно удовольствие и не окажется это последнее побежденным? Скажите, так ли мы согласимся относительно этого или как-то иначе?

Протарх. Мне по крайней мере кажется, что так.

Сократ. Ну а ты, Филеб, что скажешь?

Филеб. Я держусь и буду держаться того мнения, что во всех случаях побеждает удовольствие, ты же, Протарх, решай сам.

Протарх. Передав слово нам, ты, Филеб, уже не вправе более соглашаться или не соглашаться с Сократом.

b Филеб. Ты прав, поэтому я приношу очистительную жертву и призываю теперь в свидетельницы саму богиню [2].

Протарх. И мы охотно засвидетельствуем, что ты сказал именно это. Однако, Сократ, попытаемся довести до конца то, что отсюда следует, все равно, одобрит ли это Филеб или нет.

Сократ. Да, надо попытаться, начав с самой богини, которая, по словам Филеба, называется Афродитой, меж тем как подлинное ее имя — Удовольствие [3].

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Я испытываю всегда нечеловеческое благо-
c говение, Протарх, перед именами богов, более сильное, чем величайший страх. И теперь я называю Афродиту так, как ей это приятно [4]. Что же касается удовольствия, то я знаю, что оно разнообразно, и, как сказано, нам надлежит исследовать его и рассмотреть, какова его природа. Если просто верить молве, оно есть нечто единое, но принимающее разнообразные формы, известным образом непохожие друг на друга. Однако посмотри: с одной стороны, мы говорим, что удовольствие испыты-
d вает человек невоздержный, с другой — что и рассудительный наслаждается в силу самой рассудительности; наслаждается, далее, безумец, полный безрассудных мнений и надежд; наслаждается и разумный в силу

самого разумения. Разве не справедливо кажется без-
рассудным тот, кто утверждает, что оба этих вида
удовольствия подобны друг другу? [5]

Протарх. Конечно, Сократ, эти удовольствия про-
истекают от противоположных вещей, но сами они не
противоположны друг другу. В самом деле, каким обра-
зом удовольствие, будучи тождественным самому себе,
может не походить больше всего на свете на другое e
удовольствие?

Сократ. Но ведь и цвет, почтеннейший, как нельзя
более подобен другому цвету, и именно потому, что
всякий цвет есть цвет и один цвет нисколько не будет
отличаться от другого; между тем все мы знаем, что
черный цвет не только отличен от белого, но и прямо
ему противоположен. Равным образом и фигура наибо-
лее подобна другой фигуре; в самом деле, как род она
есть единое целое, но одни части ее в отношении к дру-
гим частям то прямо противоположны друг другу, то
содержат в себе бесконечное множество различий; то 13
же самое можно сказать и о многом другом. Поэтому
ты не верь учению, которое все противоположности
сводит к единству. Боюсь, как бы мы не нашли удоволь-
ствия, противоположные другим удовольствиям.

Протарх. Может быть. Но чем же это повредит
нашему рассуждению?

Сократ. Тем, ответим мы, что несхожие вещи ты
называешь чуждым им именем. В самом деле, по твоим
словам, все приятное — это благо. Никто не станет,
конечно, оспаривать, что приятное приятно; однако, b
несмотря на то что многое из приятного, как мы сказали,
дурно, а многое, наоборот, хорошо, ты называешь все
удовольствия благом, хотя и готов согласиться с тем,
что они несходны друг с другом, если кто-нибудь дока-
жет тебе это при помощи рассуждения. Итак, что же
есть тождественного в дурных и в хороших удоволь-
ствиях, позволяющего тебе все удовольствия называть
благом?

Протарх. Как это ты говоришь, Сократ? Неужели
ты думаешь, что кто-нибудь, признающий удовольствие
благом, согласится с тобой и потерпит твое утверждение,
будто одни удовольствия хороши, а другие дурны? c

Сократ. Но ведь называешь же ты удовольствия
несхожими друг с другом, а некоторые — даже противо-
положными?

Протарх. Нет, поскольку они — удовольствия.

Сократ. Мы снова возвращаемся к тому же самому месту, Протарх. Снова, следовательно, мы будем говорить, что все удовольствия схожи и не содержат никаких различий; нисколько не задетые приведенными сейчас примерами, мы поверим тебе и будем задавать вопросы
d как последние невежды и новички в рассуждениях.

Протарх. Что ты имеешь в виду?

Сократ. То, что, если, подражая тебе и обороняясь, я дерзну утверждать, что самые несхожие вещи наиболее между собою сходны, я буду утверждать то же, что и ты, и мы окажемся наивнее, чем следует, а наше рассуждение, вырвавшись, убежит. Так давай же пригоним его назад[6] и, вернувшись на прежний путь, может быть, как-нибудь и придем к согласию.

e Протарх. Скажи, как?

Сократ. Предположи, Протарх, что ты опять меня спрашиваешь.

Протарх. О чем же?

Сократ. Не постигнет ли разумение, знание, ум и все остальное, признанное мною благим вначале, когда меня спрашивали, что такое благо, та же участь, что и твое рассуждение?

Протарх. Как так?

Сократ. Все в совокупности знания покажутся многими, а некоторые — несходными между собой; будут среди них даже противоположные. Но разве был
14 бы я достоин принимать участие в этом собеседовании, если бы, устрашившись подобного обстоятельства, стал утверждать, что нет такого знания, которое было бы непохоже на другое знание, и в результате рассуждение ускользнуло бы от нас как недосказанный миф[7], сами же мы спаслись бы с помощью какой-нибудь бессмыслицы?

Протарх. Этого не должно быть, хоть нам и нужно спастись. Во всяком случае мне нравится, что твое и мое рассуждения в равном положении: пусть будет много несходных удовольствий и много различных знаний.

Сократ. Итак, Протарх, не станем скрывать разли-
b чий в моем и твоем [рассуждении], но, выставив их на свет, дерзнем провести исследование и показать, что́ следует называть благом: удовольствие, разумение или нечто третье. Ведь, конечно, мы сейчас вовсе не соперничаем из-за того, чтобы одержало верх мое или твое положение, но нам обоим следует дружно сражаться за истину[8].

Протарх. Разумеется, следует.

Сократ. Давай же подкрепим еще большим взаимным согласием следующее рассуждение. c

Протарх. Какое именно?

Сократ. То, которое доставляет всем людям много хлопот, иным по доброй их воле, а иным и помимо нее.

Протарх. Говори яснее!

Сократ. Я говорю о том странном по природе своей рассуждении, на которое мы только что натолкнулись. Ведь странно же говорить, что многое есть единое и единое есть многое, и легко оспорить того, кто допускает одно из этих положений.

Протарх. Не тот ли случай ты имеешь в виду, когда кто-либо утверждает, будто я, Протарх, единый по природе, в то же время представляю собой множество d
противоположных друг другу Протархов, и считает, таким образом, одного и того же Протарха большим и маленьким, тяжелым и легким и так далее без числа?

Сократ. Ты, Протарх, привел распространенную сказку о едином и многом[9], а ведь все уже, по правде сказать, согласились, что подобных вещей не стоит касаться: это детская забава, хоть и легкая, но она — большая помеха для рассуждений. Далее, не стоит опро- e
вергать также и того, кто, разделив при помощи рассуждения каждую вещь на члены и части и согласившись с собеседником, что все они — та самая единая вещь, стал бы, насмехаясь, доказывать необходимость диковинного утверждения, будто единое есть многое и беспредельное, а многое есть одно-единственное.

Протарх. Но что иное, Сократ, имеешь ты в виду относительно этого рассуждения, что не стало еще ходячей истиной?

Сократ. Друг мой, я имею в виду не тот случай, 15
когда кто-либо полагает единство возникающего и гибнущего, как мы только что говорили. Ведь такого рода единство, как мы сказали, не нуждается, по общему признанию, в опровержении; но если кто-нибудь пытается допустить единого человека, единого быка, единое прекрасное и единое благо, то по поводу разделения таких и им подобных единств возникают большие споры и сомнения.

Протарх. Как так?

Сократ. Во-первых, нужно ли вообще допускать, что подобные единства действительно существуют? b
Затем, каким образом они — в то время как каждое из них пребывает вечно тождественным, прочным, непри-

частным ни возникновению, ни гибели — все-таки пребывают в единстве. Ведь это единство следует признать либо рассеянным в возникающих и бесконечно разнообразных вещах и превратившимся во множество, либо всецело отделенным от самого себя,— каким образом (ведь это невероятно!) единства эти остаются едиными и тождественными одновременно в одном и во многом?
c Вот какого рода единства и множества, Протарх, а не те, о которых говорилось ранее, суть причины всяких недоумений, если относительно них хорошенько не столковаться; если же достигнуть здесь полной ясности, то, напротив, все недоумения рассеются.

Протарх. Не над этим ли, Сократ, нужно нам теперь прежде всего потрудиться?

Сократ. Я по крайней мере так полагал бы.

Протарх. Будь уверен, что и все мы, конечно, согласны в этом с тобой. Филеба же, пожалуй, лучше не беспокоить теперь вопросами, чтобы не тревожить того, что хорошо лежит [10].

d Сократ. Итак, с чего же начать длинный и сложный бой по поводу спорных вопросов? Может быть, с этого...

Протарх. А именно?

Сократ. Мы утверждаем, что тождество единства и множества, обусловленное речью, есть всюду, во всяком высказывании; было оно прежде, есть и теперь. Это не прекратится никогда и не теперь началось, но есть, как мне кажется, вечное и нестареющее свойство нашей речи. Юноша, впервые вкусивший его, наслаж-
e дается им, как если бы нашел некое сокровище мудрости; от наслаждения он приходит в восторг и радуется тому, что может изменять речь на все лады, то закручивая ее в одну сторону и сливая все воедино, то снова развертывая и расчленяя на части. Тут прежде и больше всего недоумевает он сам, а затем повергает в недоумение и всякого встречного, все равно, попадется ли ему под руку более юный летами, или постарше, или ровес-
16 ник; он не щадит ни отца, ни матери и вообще никого из слушателей, и не только людей, но и животных; даже из варваров он не дал бы никому пощады, лишь бы нашелся толмач.

Протарх. Разве ты не видишь, Сократ, что нас тут целая толпа и все мы юны? Разве ты не боишься, что мы вместе с Филебом нападем на тебя, если ты будешь бранить нас? Впрочем, мы понимаем, что́ ты имеешь

в виду; поэтому если есть какой-нибудь способ и средство мирно устранить из нашей беседы такую распрю и найти для нее иной, лучший путь, то об этом ты b
порадей. Мы же последуем за тобою по мере сил: немаловажное ведь, Сократ, предстоит рассуждение!

Сократ. Конечно, немаловажное, дети мои, — как обращается к вам Филеб. Нет и не может быть лучше пути, чем мой излюбленный путь, хоть он нередко уже ускользал от меня и оставлял в недоумении.

Протарх. Какой это путь? Пожалуйста, скажи!

Сократ. Указать его не очень трудно, но следовать c
им чрезвычайно тяжело. Между тем все, что когда-либо было открыто в искусстве, появилось на свет только этим путем. Смотри же, о чем я говорю!

Протарх. Так говори.

Сократ. Божественный дар, как кажется мне, был брошен людям богами с помощью некоего Прометея вместе с ярчайшим огнем [11]; древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность [12]. Если все это так устроено, то мы всякий раз должны вести d
исследование, полагая одну идею для всего, и эту идею мы там найдем. Когда же мы ее схватим, нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех идей или какого-то иного их числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и одним; только тогда каждому единству e
из всего [ряда] можно дозволить войти в беспредельное и раствориться в нем. Так вот каким образом боги, сказал я, завещали нам исследовать все вещи, изучать их и поучать друг друга; но теперешние мудрецы устанавливают единство как придется — то раньше, то 17
позже, чем следует, и сразу после единства помещают беспредельное; промежуточное же от них ускользает. Вот какое существует у нас различие между диалектическим и эристическим способами рассуждений.

Протарх. Одну часть твоих слов, Сократ, я, ка-

жется, понимаю, а относительно другой мне следует выслушать еще пояснения.

Сократ. Мои слова, Протарх, ясны на примере букв; поэтому ты и уразумей их на буквах, которым
b обучался в детстве.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Звук[13], исходящий из наших уст, один, и в то же время он беспределен по числу у всех и у каждого.

Протарх. Так что же?

Сократ. Однако ни то ни другое еще не делает нас мудрыми: ни то, что мы знаем беспредельность звука, ни то, что мы знаем его единство; лишь знание количества звуков и их качества делает каждого из нас грамотным.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Но то же самое делает человека сведущим в музыке.

Протарх. Каким образом?

c Сократ. Согласно этому искусству, звучание в нем также одно.

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Однако же мы признаем два звучания — низкое и высокое и третье — среднее. Не правда ли?

Протарх. Да.

Сократ. Но, зная только это, ты не станешь еще сведущим в музыке; не зная же и этого, ты, так сказать, ничего не будешь в ней смыслить.

Протарх. Разумеется, ничего.

Сократ. Но, друг мой, после того как ты узнаешь, сколько бывает интервалов между высокими и низкими
d тонами, каковы эти интервалы и где их границы, сколько они образуют систем (предшественники наши, открывшие эти системы, завещали нам, своим потомкам, называть их гармониями и прилагать имена ритма и меры к другим подобным состояниям, присущим движениям тела, если измерять их числами; они повелели нам, далее, рассматривать таким же образом всякое вообще единство и множество),— после того как ты узнаешь все это, ты станешь мудрым, а когда постигнешь всякое
e другое единство, рассматривая его таким же способом, то сделаешься сведущим и относительно него. Напротив, беспредельное множество отдельных вещей и [свойств], содержащихся в них, неизбежно делает также беспредельной и бессмысленной твою мысль, лишает ее числа,

вследствие чего ты никогда ни в чем не обращаешь внимания ни на какое число [14].

Протарх. Мне кажется, Филеб, что Сократ выразил только что сказанное как нельзя лучше.

Филеб. Мне тоже кажется; но как все это относится 18
к нам и к чему клонится эта речь?

Сократ. А ведь справедливо, Протарх, задает нам Филеб этот вопрос!

Протарх. Совершенно справедливо; ответь же ему.

Сократ. Я так и сделаю, еще немного остановившись на только что затронутом. Мы сказали, что воспринявший что-либо единое тотчас же после этого должен обращать свой взор не на природу беспредельного, но на какое-либо число; так точно и наоборот: кто бывает вынужден прежде обращаться к беспредельному, тот немедленно вслед за этим должен смотреть не на единое, b
но опять-таки на какие-либо числа, каждое из которых заключает в себе некое множество, дабы в заключение от всего этого прийти к единому. Снова в пояснение к сказанному возьмем буквы.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Первоначально некий бог или божественный человек обратил внимание на беспредельность звука. В Египте, как гласит предание, некий Тевт первым подметил, что гласные буквы в беспредельности представляют собою не единство, но множество; что другие буквы — безгласные, но все же причастны некоему звуку и что их также определенное число; нако- c
нец, к третьему виду Тевт причислил те буквы, которые теперь, у нас, называются немыми. После этого он стал разделять все до единой безгласные и немые и поступил таким же образом с гласными и полугласными, пока не установил их число и не дал каждой в отдельности и всем вместе названия «буква» (στοιχεῖον) [15]. Видя, что никто из нас не может научиться ни одной букве, взятой в отдельности, помимо всех остальных, Тевт понял, что между буквами существует единая связь, приводящая все к некоему единству. Эту связь Тевт d
назвал грамматикой — единой наукой о многих буквах [16].

Филеб. Еще яснее, чем раньше, понял я, Протарх, внутреннюю связь рассуждения; но и теперь, как ранее, мне недостает того же самого.

Сократ. Ты недоумеваешь, Филеб, какое отношение имеет это к делу?

Ф и л е б. Да, я и Протарх давно уже этого доискиваемся.

С о к р а т. Значит, вы ищете, как ты говоришь, то,
e к чему давно уж пришли.

Ф и л е б. А именно?

С о к р а т. Не о том ли, что следует предпочесть — разумение или удовольствие,— шла у нас речь с самого начала?

Ф и л е б. Именно об этом.

С о к р а т. И мы сказали, что то и другое, взятое в отдельности, едино.

Ф и л е б. Совершенно верно.

С о к р а т. Стало быть, предшествующее рассуждение требует, чтобы мы рассмотрели, каким образом разумение и удовольствие суть единое и многое и каким образом они не сразу оказываются беспредельными, но,
19 прежде чем стать таковыми, каждое из них усваивает себе некое число.

П р о т а р х. Ну, Филеб, нелегкий вопрос поставил перед нами Сократ, обведя нас, уж не знаю каким образом, вокруг пальца. Реши же, кому из нас теперь на него ответить. Пожалуй, будет смешно, если я, всецело приняв на себя ведение беседы, окажусь неспособным ответить и вновь поручу это тебе. Но будет еще гораздо
b смешнее, думаю я, если мы оба окажемся неспособными дать ответ. Как же нам поступить? Мне кажется, Сократ спрашивает теперь нас о видах удовольствия — существуют ли они или нет, сколько их и каковы они; то же самое относится и к разумению.

С о к р а т. Ты говоришь совершенно верно, сын Каллия [17]. Если мы окажемся неспособными установить это относительно всего единого, подобного, тождественного и противоположного, то, как было показано в предшествующем рассуждении, никто из нас никогда ни на что не будет годен.

c П р о т а р х. Кажется, Сократ, это действительно так. Правда, для рассудительного человека знать все в совокупности прекрасно; однако вторичное плавание, помоему, заключается в том, чтобы не оставаться в неведении о себе самом [18]. Мои теперешние слова клонятся вот к чему. Ты, Сократ, всем нам предложил это собеседование и сам принял в нем участие с той целью, чтобы выяснить, какое из человеческих достояний является наилучшим. И вот когда Филеб сказал, что наилучшее достояние — удовольствие, веселье, радость и прочее

в том же роде, ты возразил, что не это наилучшее, но то, о чем мы часто и охотно вспоминаем, правильно d
полагая необходимым исследовать порознь то, что в памяти лежит рядом. Ты, по-видимому, утверждаешь, что благо, которое по справедливости должно быть признано более высоким, чем удовольствие, — это ум, знание, понимание, искусство и прочее в том же роде; вот это-то и надлежит приобретать, а не те блага. Так как оба высказанных утверждения возбудили сомнение, то мы в шутку грозили не отпускать тебя домой, прежде чем e
их обсуждение не придет к удовлетворительному концу. Ты согласился и предоставил нам себя в распоряжение ради этой цели; мы же говорим, как дети, что правильно данного отнимать нельзя. Оставь же в теперешнем рассуждении этот способ возражений.

Сократ. О каком способе ты говоришь?

Протарх. Ты ставишь нас в затруднительное положение, спрашивая то, на что в настоящее время мы 20
не в состоянии дать тебе удовлетворительный ответ. Не думать же нам, что конечная цель теперешних рассуждений — поставить нас всех в тупик; поэтому, если мы не в силах выполнить задачу, то выполнить ее должен ты сам: ведь ты же обещал. Итак, если ты можешь и тебе угодно разрешить как-либо иначе наши теперешние сомнения, то поразмысли сам, следует ли различать виды удовольствия и знания или же надо оставить это.

Сократ. Теперь, после твоих слов, мне уже нечего b
страшиться: выражение «если тебе угодно» устраняет всякий страх. К тому же некое божество как будто снова навело меня на одно воспоминание.

Протарх. Как так? О чем?

Сократ. Помнится мне, как-то давно слышал я во сне или наяву такие речи об удовольствии и разумении: благо не есть ни то ни другое, но нечто третье, отличное от обоих и лучшее, чем они. Так вот, если смысл этого изречения уяснится нам теперь, то удовольствие лиши- c
тся победы: благо уже не будет тождественно с ним. Не правда ли?

Протарх. Да.

Сократ. Тогда, по-моему, не будет больше нужды разделять виды удовольствия. В дальнейшем это станет еще яснее.

Протарх. Превосходно сказано, так и продолжай.

Сократ. Предварительно согласимся еще относительно нескольких вещей.

Протарх. Каких именно?

Сократ. Удел блага необходимо ли совершенен или
d же нет?

Протарх. Надо полагать, Сократ, что он — наисовершеннейший.

Сократ. Что же? Довлеет ли себе благо?

Протарх. Как же иначе? В этом его отличие от всего существующего.

Сократ. Значит, полагаю я, совершенно необходимо утверждать, что все познающее охотится за ним, стремится к нему, желая схватить его и завладеть им, и не заботится ни о чем, кроме того, что может быть достигнуто вместе с благом.

Протарх. Против этого возразить нечего.

e Сократ. Рассмотрим же и обсудим жизнь в удовольствии и разумную жизнь — каждую порознь.

Протарх. Как это?

Сократ. Пусть жизнь в удовольствии не будет содержать разумения, а разумная жизнь — удовольствия. В самом деле, если удовольствие или разумение — это благо, то они не должны нуждаться решительно ни в чем; если же окажется, что они в чем-либо нуж-
21 даются, то они уже не будут для нас подлинным благом.

Протарх. Конечно, не будут.

Сократ. Не попробовать ли нам проверить сказанное на тебе?

Протарх. Пожалуйста.

Сократ. В таком случае отвечай.

Протарх. Спрашивай.

Сократ. Согласился ли бы ты, Протарх, прожить всю жизнь, наслаждаясь величайшими удовольствиями?

Протарх. Отчего же нет?

Сократ. Считал ли бы ты, что тебе нужно еще что-нибудь, если бы ты вполне обладал всем этим?

Протарх. Никоим образом.

Сократ. Посмотри хорошенько, неужели ты не нуждался бы в надлежащей мере разумения, ума, рас-
b судительности и всего сродного с этим?

Протарх. Зачем? Ведь, обладая радостью, я обладал бы всем.

Сократ. Неужели, живя таким образом, ты в течение всей жизни наслаждался бы величайшими удовольствиями?

Протарх. Почему же нет?

Сократ. Однако, не приобретя ни разума, ни памяти, ни знания, ни правильного мнения, ты, будучи лишен всякого разумения, конечно, не знал бы прежде всего, радуешься ты или не радуешься.

Протарх. Несомненно.

Сократ. Не приобретя, таким образом, памяти, ты, c
конечно, не помнил бы и того, что некогда испытывал
радость; у тебя не оставалось бы никакого воспоминания
об удовольствии, выпадающем на твою долю в данный
момент. Опять-таки, не приобретя правильного мнения,
ты, радуясь, не считал бы, что радуешься, а будучи
лишен рассудка, не мог бы рассудить, что будешь
радоваться и в последующее время. И жил бы ты жизнью
не человека, но какого-то моллюска или других морских
животных, тела которых заключены в раковины. Так ли
это, или же вопреки сказанному мы будем думать иначе? d

Протарх. Но как?

Сократ. Неужели нам стоит избрать такую жизнь?

Протарх. Твое рассуждение, Сократ, повергло меня теперь в полное молчание.

Сократ. Не будем все же падать духом, но, обратившись к жизни ума, рассмотрим ее в свою очередь.

Протарх. О какой жизни говоришь ты?

Сократ. Предположи, что кто-либо из нас избрал
бы жизнь, в которой обладал бы и умом, и знанием, и
полнотой памяти обо всем, но ни в какой степени не был e
бы причастен ни удовольствию, ни печали и оставался
бы совершенно равнодушным ко всему этому.

Протарх. Такая жизнь, Сократ, не кажется мне достойной выбора, да и всякому другому, думается мне, не может показаться такой.

Сократ. А жизнь смешанная, Протарх, состоящая 22
из того и другого?

Протарх. То есть из удовольствия и ума, соединенного с разумением?

Сократ. Именно так. Я имею в виду жизнь такого рода.

Протарх. Всякий, конечно, изберет скорее такую жизнь, чем одну из тех двух; другого выбора и быть не может.

Сократ. Понятно ли нам теперь, что́ вытекает из этого рассуждения?

Протарх. Вполне: были предложены три жизни,
причем из первых двух ни одна не оказывается доста- b

точной и заслуживающей выбора как со стороны людей, так и со стороны животных.

Сократ. Неужели еще не ясно, что по крайней мере из этих двух жизней ни одна не владеет благом? Ведь если бы какая-нибудь из них владела им, она была бы достаточной, совершенной и заслуживающей выбора со стороны всех тех растений и животных, которые способны были бы жить таким образом всегда. Если же кто-нибудь из нас избрал бы иную жизнь, то поневоле поступил бы вопреки природе того, что поистине заслуживает выбора,— по неведению или какой-либо злосчастной необходимости.

Протарх. По-видимому, это так.

c Сократ. Мне кажется, из сказанного достаточно ясно, что Филебову богиню[19] не следует считать тождественной с благом.

Филеб. Но ведь и ум, о котором ты говоришь, Сократ, не есть благо и заслуживает, надо полагать, тех же самых обвинений.

Сократ. Мой-то, пожалуй, Филеб; однако он, думаю я, не есть истинный и вместе с тем божественный ум, а имеет некоторые иные свойства. Я отнюдь не оспариваю у смешанной жизни первой победной награды в пользу ума; но нам нужно рассмотреть и обсудить,
d как следует поступить со второй наградой: быть может, отыскивая причину [благости] этой смешанной жизни, один из вас сочтет ею ум, другой же — удовольствие, и, таким образом, хотя ни то ни другое не есть благо, все же кто-нибудь сможет, пожалуй, принять либо то, либо другое за причину блага. Тут я готов еще ожесточеннее сражаться с Филебом, говоря, что в смешанной жизни — чем бы ни было то, благодаря чему эта жизнь стала достойной выбора и вместе с тем хорошей,— не удовольствие, но ум более сроден благу и более подобен ему.
e На этом основании справедливо можно было бы сказать, что удовольствию не принадлежит ни первое, ни даже второе место; оно далеко и от третьего, если только мы должны хоть сколько-нибудь верить теперь моему уму.

Протарх. И действительно, Сократ, мне теперь кажется, что удовольствие падает, как бы пораженное твоими рассуждениями; в самом деле, в борьбе за победные трофеи оно оказывается поверженным[20]. Да и об
23 уме следует, по-видимому, сказать, что он поступил благоразумно, не предъявив притязаний на победную награду, ибо и с ним случилось бы то же самое. Что же

касается удовольствия, то, лишенное даже второй награды, оно окажется совсем обесчещенным в глазах своих поклонников, потому что даже им оно перестает казаться прекрасным.

Сократ. Так что же? Не лучше ли оставить удовольствие в покое и не огорчать его, подвергая столь тщательному испытанию и изобличению?

Протарх. Пустое ты говоришь, Сократ.

Сократ. Уже не потому ли, что я сказал нечто b
несуразное: «огорчать удовольствие»?

Протарх. Не только поэтому, а еще и потому, что никто из нас тебя не отпустит, прежде чем ты не доведешь до конца этого рассуждения.

Сократ. Ой-ой. Протарх! Значит, предстоит еще длинное и, пожалуй, не очень-то легкое рассуждение. Выступающему в защиту присуждения второй награды уму нужен, видно, другой прием; ему, пожалуй, нужно иметь еще и иные стрелы — не те, что применялись в прежних рассуждениях. Впрочем, некоторые стрелы могут оказаться теми же самыми. Разве ты не согласен?

Протарх. Как не согласиться?

Сократ. Попытаемся же осторожно установить
исходный пункт этого рассуждения. c

Протарх. О каком исходном пункте ты говоришь?

Сократ. Все ныне сущее во Вселенной разделим надвое или лучше, если хочешь, натрое.

Протарх. Объясни, на каком основании?

Сократ. Хорошо. Возьмем некоторые из наших положений.

Протарх. Какие?

Сократ. Выше мы сказали, что бог указывает то на беспредельность существующего, то на предел.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Итак, допустим, эти два рода, третий же
составится из смешения их воедино. Ну, не смешной ли d
я человек — со всеми этими подразделениями на роды и подсчеты?

Протарх. Что ты хочешь сказать, любезнейший?

Сократ. А то, что, как мне кажется, нужно прибавить еще и четвертый род.

Протарх. Скажи какой.

Сократ. Обрати внимание на причину смешения трех родов и считай ее четвертым родом.

Протарх. Не понадобится ли тебе еще и пятый род, способный производить различение?

Сократ. Быть может; но теперь по крайней мере я об этом не думаю. Если же будет нужно, то, я надеюсь,
e ты позволишь мне искать и пятый.

Протарх. Почему же не позволить?

Сократ. Сначала мы отделим от четырех три рода. Затем два из них — принимая во внимание, что каждый рассечен и разорван на множество частей,— вновь сведем к единству и попытаемся понять, каким образом оба они — и единство, и множество.

Протарх. Если бы ты выразился яснее, я, может быть, и мог бы следовать за тобой.

Сократ. Прежде всего допущенные мною два рода
24 тождественны с теми, которые были обозначены только что — один как беспредельное, другой как имеющий предел. Я попытаюсь разъяснить, каким образом беспредельное есть в некотором смысле множество, с пределом же мы подождем.

Протарх. Давай подождем.

Сократ. Итак, следи за мной. Хотя то, что я предлагаю тебе разобрать, трудно и спорно, все же ты это разбери. Сначала посмотри, можешь ли ты мыслить какой-либо предел относительно более теплого и более холодного, или же обитающие в этих родах увеличение
b и уменьшение не позволяют дойти до конца, пока они в них обитают. В самом деле, если бы было найдено окончание, то более теплое и более холодное также пришли бы к концу.

Протарх. Истинная правда.

Сократ. Итак, мы утверждаем, что в более теплом и в более холодном всегда содержится «более» или «менее».

Протарх. Несомненно.

Сократ. Наша речь всегда обнаруживает, следовательно, что более теплое и более холодное не имеют конца; а если они лишены конца, то, несомненно, они беспредельны.

Протарх. В самой сильной степени, Сократ.

Сократ. Ты прекрасно схватил мою мысль, любез-
c ный Протарх, и напомнил, что и это «сильно», которое ты сейчас произнес, а равным образом «слабо» должны иметь то же значение, что «больше» и «меньше». Ведь, в чем бы они ни содержались, они не допускают определенного количества, но, всегда внося во все действия «более сильное», чем «слабое», и наоборот, они устанавливают «больше» и «меньше» и уничтожают «сколь-

ко». Ибо если бы они, как только что было сказано, не уничтожали количества, но допускали, чтобы оно и все, имеющее определенную меру, водворялось на место большего и меньшего, сильного и слабого, то они сами d
утрачивали бы занимаемые ими места. В самом деле, ни более теплое, ни более холодное, принявши определенное количество, не были бы больше таковыми, так как они непрестанно движутся вперед и не остаются на месте, определенное же количество пребывает в покое и не движется дальше. На этом основании и более теплое и его противоположность должны быть беспредельными.

Протарх. По-видимому, это так, Сократ. Но нелегко следить за тем, что ты сказал. Вот если еще и еще раз повторить это, может быть, окажется, что и спраши- e
вающий, и вопрошаемый придут к полному согласию друг с другом.

Сократ. Ты прав; нужно постараться так сделать. Но вот посмотри-ка, не взять ли нам такой признак природы беспредельного, не то, тщательно разбирая все, мы окажемся многословными...

Протарх. О каком признаке говоришь ты?

Сократ. Все, что представляется нам становящимся больше и меньше и принимающим «сильно», «слабо» и «слишком», а также все подобное этому, согласно предшествующему нашему рассуждению, 25
нужно отнести к роду беспредельного как к некоему единству; ведь, если ты припоминаешь, мы сказали, что, сводя вместе все расчленяемое и рассекаемое, мы должны по возможности обозначать его как некую единую природу.

Протарх. Припоминаю.

Сократ. А то, что не допускает этого, но принимает противоположные свойства,— прежде всего равное и равенство, а вслед за равным — двойное и все, что служит числом для числа или мерой для меры,— мы относим к пределу; кажется, поступая так, мы посту- b
паем правильно. Как ты думаешь?

Протарх. Вполне правильно.

Сократ. Хорошо! Какую же идею заключает в себе третий вид, смешанный из этих двух?

Протарх. Я полагаю, ты скажешь мне это.

Сократ. Скажет бог, если кто-нибудь из богов внемлет моим мольбам.

Протарх. В таком случае молись и исследуй!

Сократ. Исследую, и мне кажется, Протарх, один

из богов стал теперь благосклоннее к нам.

c Протарх. Что ты разумеешь? Где у тебя доказательство этого?

Сократ. Сейчас разъясню. Ты же следи за моим рассуждением.

Протарх. Говори, пожалуйста.

Сократ. Мы только что произнесли слова: «более теплое» и «более холодное». Не так ли?

Протарх. Да.

Сократ. Прибавь к ним «более сухое» и «более влажное», «более многочисленное» и «менее многочисленное», «более быстрое» и «более медленное», «большее по размерам» и «меньшее» и все то, что мы раньше приводили к единству природы, приемлющей «больше» и «меньше».

d Протарх. Ты говоришь о природе беспредельного?

Сократ. Да. Но смешай-ка после этого с ней разновидность предела.

Протарх. Какую разновидность?

Сократ. Ту, что мы только что не сумели свести к единству в соответствии с природой предела, как мы сделали это по отношению к разновидности беспредельного. Но не произойдет ли с ней теперь того же самого? Если мы сведем воедино обе эти [разновидности], то обнаружится и она.

Протарх. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Я говорю о разновидностях: «равное»,
e «двойное» и прочих, которые устраняют различие противоположностей и, вложив в них согласие и соразмерность, порождают число.

Протарх. Понимаю. Ты, вероятно, имеешь в виду, что при смешении [21] этих [разновидностей] получаются некие новые роды.

Сократ. Мне кажется, я здесь прав.

Протарх. Продолжай.

Сократ. Разве в болезнях правильное общение этих [разновидностей] не порождает природу здоровья?

26 Протарх. Несомненно, порождает.

Сократ. А в высоком и низком тонах, в ускорениях и замедлениях, которые беспредельны, разве не происходит то же самое: одновременно порождается предел и создается наисовершеннейшая музыка?

Протарх. Безусловно.

Сократ. И когда то же самое происходит с холодом и зноем, уничтожается «слишком много» и беспредель-

ное и порождается умеренное и вместе с тем соразмерное.

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Разве не из этого, то есть не из смешения беспредельного и заключающего в себе предел, состоят b
времена года и все, что у нас есть прекрасного?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Я уже не говорю о тысяче других вещей, например о красоте и силе в соединении со здоровьем, а также о многих иных прекраснейших свойствах души. Ведь и наша богиня, прекрасный Филеб, видя невоздержность и всяческую порочность, когда люди переходят предел в удовольствиях и в пресыщении, установила закон и порядок, заключающие в себе предел. Хотя ты и говоришь, что эта богиня[22] приносит терзания,
я, напротив, утверждаю, что она приносит спасение. c
А тебе как, Протарх, кажется?

Протарх. Сказанное тобою, Сократ, и мне очень по сердцу.

Сократ. Итак, я назвал три рода, если ты меня понимаешь.

Протарх. Да, думается мне, понимаю. Одно единство ты, по-видимому, называешь беспредельным, а другое — пределом в существующем. А что ты разумеешь под третьим, я не очень-то улавливаю.

Сократ. Потому, любезнейший, что тебя поразило изобилие этого третьего рода. Правда, и в беспредельном
есть много родов, но так как они отмечены признаками d
увеличения и уменьшения, то беспредельное кажется единым.

Протарх. Правильно.

Сократ. Что же касается предела, то, с одной стороны, он не заключал множества, а с другой — мы не досадовали на то, что он не един по природе.

Протарх. Да и может ли быть иначе?

Сократ. Ни в коем случае. Но, говоря о третьем, я — смотри — имел в виду все то, что первые два рода порождают как единое, именно возникновение к бытию как следствие ограниченных пределом мер.

Протарх. Понял.

Сократ. Выше нами было сказано, что кроме трех e
родов нужно рассмотреть еще некий четвертый род. Будем же вести это рассмотрение сообща. Не кажется ли тебе необходимым, что все возникающее возникает благодаря некоторой причине?[23]

Протарх. Мне кажется, это так. Да и может ли что-нибудь возникнуть без этого?

Сократ. А разве природа творящего отличается от причины чем-либо, кроме названия, и разве не правильно будет творящее и причину считать одним и тем же?

Протарх. Правильно.

27 Сократ. Между творимым и возникающим мы соответственно только что сказанному тоже не найдем никакого различия, кроме названия. Не так ли?

Протарх. Конечно.

Сократ. Творящее не таково ли всегда по природе, что оно руководит, а творимое, возникая, за ним следует?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Итак, причина отлична и не тождественна тому, что служит ей при порождении.

Протарх. Разумеется.

Сократ. Далее. Все возникающее и все то, из чего что-либо возникает, составляют три рода?

Протарх. Совершенно верно.

b Сократ. То же, что созидает все эти вещи, мы назовем четвертым, причиной, так как стало ясно, что это четвертое в достаточной мере отлично от тех трех.

Протарх. Разумеется, отлично.

Сократ. Раз четыре рода определены, правильно будет перечислить для памяти все их по порядку.

Протарх. Конечно.

Сократ. Первый я называю беспредельным, второй — пределом, третий — сущностью, смешанной и возникающей из этих двух. Если я назову четвертым
c родом причину смешения и возникновения, я не ошибусь.

Протарх. Конечно, нет.

Сократ. О чем же мы поведем речь далее? Ради чего достигли мы этих результатов? Не ради ли следующего: мы спрашивали, чему принадлежит вторая награда — удовольствию или разумению. Не так ли?

Протарх. Да.

Сократ. Не будет ли весьма уместно теперь, после того как мы разделили таким образом эти роды, решить то, что было для нас сначала сомнительным, а именно: чему принадлежит первая и чему вторая награда?

Протарх. Пожалуй.

d Сократ. Хорошо. Победительницей мы признали жизнь, смешанную из удовольствия и разумения. Не так ли?

Протарх. Да.

Сократ. Не видно ли нам теперь, что это за жизнь и какого она рода?

Протарх. Как не видно!

Сократ. Мы назовем ее, думаю я, частью третьего рода, ибо этот род смешан не из каких-нибудь двух вещей, но из всего беспредельного, связанного пределом, так что наша победоносная жизнь правильно оказывается такой частью.

Протарх. Как нельзя более правильно.

Сократ. Что же представляет собою твоя жизнь,
Филеб, приятная и несмешанная? К какому из названных e
родов нам следует отнести ее, чтобы правильно объяснить? Однако прежде ответь мне на следующий вопрос...

Филеб. Какой?

Сократ. Имеют ли предел удовольствия и страдания, или же они относятся к вещам, принимающим «больше» и «меньше»?

Филеб. Да, к вещам, принимающим увеличение, Сократ. Удовольствие не было бы высшим благом, если бы не было по природе своей беспредельным как в отношении многообразия, так и в отношении увеличения.

Сократ. Но ведь и страдание, Филеб, не было бы 28
в таком случае высшим злом. Поэтому оба мы должны считать, что не природа беспредельного, а нечто иное сообщает удовольствиям некую меру блага. Пусть, однако, удовольствие относится у тебя к роду беспредельного. Куда же, к какому вообще из ранее названных [родов] отнести нам, Протарх и Филеб, разумение, знание и ум так, чтобы при этом не впасть в нечестие? Мне кажется, нам грозит немалая опасность, если мы этот вопрос решим неправильно.

Филеб. Ты, Сократ, слишком уж превозносишь
своего бога. b

Сократ. А ты, друг мой, свою богиню. Однако вернемся к нашему вопросу.

Протарх. А ведь Сократ говорит правильно, Филеб, и нам нужно послушаться его.

Филеб. Разве ты, Протарх, не согласился говорить за меня?

Протарх. Совершенно верно. Однако теперь я несколько недоумеваю и прошу тебя, Сократ, быть для нас толкователем, чтобы мы ни в чем не погрешили против участника, на которого ты делаешь ставку[24], и не наговорили бы нелепостей.

c Сократ. Послушаемся тебя, Протарх: ты не требуешь ничего трудного. Неужели, однако, шутливо превознося [своего бога], я, как выразился Филеб, смутил тебя вопросом, к какому роду относятся ум и знание?

Протарх. Совсем смутил, Сократ.

Сократ. Между тем ответить на этот вопрос нетрудно. В самом деле, все мудрецы, которые и в самом деле себя превозносят, согласны в том, что ум у нас — царь неба и земли, и, пожалуй, они правы[25]. Однако, если хотите, рассмотрим это более обстоятельно.

d Протарх. Говори как тебе угодно; пусть обстоятельность не смущает тебя, Сократ: нам она не наскучит.

Сократ. Прекрасно сказано. Начнем же хотя бы со следующего вопроса...

Протарх. С какого?

Сократ. Скажем ли мы, Протарх, что совокупность вещей и это так называемое целое управляются неразумной и случайной силой как придется или же, напротив, что целым правит, как говорили наши предшественники, ум и некое изумительное, всюду вносящее лад разумение?

e Протарх. Какое же может быть сравнение, любезнейший Сократ, между этими двумя утверждениями! То, что ты сейчас говоришь, кажется мне даже нечестивым. Напротив, сказать, что ум устрояет все, достойно зрелища мирового порядка (τοῦ κόσμου) — Солнца, Луны, звезд и всего круговращения [небесного свода]; да и сам я не решился бы утверждать и мыслить об этом иначе.

Сократ. Что же, хочешь, и мы присоединимся к общему мнению наших предшественников, что дело
29 обстоит именно так, и не только будем считать, что надо без опаски повторять чужое, но разделим также угрожающую им опасность подвергнуться порицанию со стороны какого-либо искусника[26], который стал бы утверждать, что все эти вещи находятся не в таком состоянии, но в беспорядке?

Протарх. Как мне этого не хотеть!

Сократ. В таком случае следи внимательно за дальнейшим нашим рассуждением.

Протарх. Говори, пожалуйста.

Сократ. Что касается природы тел всех живых существ, то в составе их имеются огонь, вода, воздух и...
b «земля!», как говорят застигнутые бурей мореплаватели.

Протарх. И правильно. Ведь и нас обуревают недоумения в нашем теперешнем рассуждении.

Сократ. Допусти же относительно каждого из заключающихся в нас [родов] следующее.

Протарх. Что именно?

Сократ. Что каждый из них в нас мал, скуден, ни в какой мере нигде не чист, и сила его недостойна его природы. Допустив же это относительно одного заключенного в нас [рода], мысли то же и обо всех прочих. Например, если огонь есть в нас, то он есть и во всем.

Протарх. Как же иначе?

Сократ. В нас огонь есть нечто малое, слабое и c
скудное, вселенский же огонь[27] изумителен и по величине, и по красоте, и по всяческой свойственной огню силе.

Протарх. Твои слова — сущая правда.

Сократ. Так что же? От огня ли, заключенного в нас, питается, рождается и получает начало вселенский огонь, или же, напротив, мой и твой огонь и огонь прочих живых существ зависит во всех этих отношениях от вселенского огня?

Протарх. На этот вопрос даже и отвечать не стоит.

Сократ. Верно. То же самое, полагаю, ты скажешь d
и о земле, находящейся здесь, в живых существах, и во Вселенной, а также и обо всем прочем, о чем я спрашивал немного раньше. Так ты ответишь?

Протарх. Кто, отвечая иначе, показался бы находящимся в здравом рассудке?

Сократ. Пожалуй, никто. Но следи за тем, что́ отсюда вытекает. Видя, что все названное сводится к одному, мы назвали это все телом?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. То же самое допусти и относительно того, что мы называем космосом; состоя из тех же самых e
[родов], он так же точно, надо думать, есть тело.

Протарх. Совершенно правильно.

Сократ. Итак, пойдем дальше: от этого ли тела всецело питается наше тело, или же, напротив, от нашего тела питается мировое, воспринимая от него в свой состав все те [роды], о которых мы только что говорили?

Протарх. И этим вопросом, Сократ, не стоит задаваться.

Сократ. Что же? Стоит ли спрашивать о следую- 30
щем? Как ты думаешь?

Протарх. О чем именно?

Сократ. Не скажем ли мы, что в нашем теле есть душа?

Протарх. Ясно, что скажем.

Сократ. Откуда же, дорогой Протарх, оно взяло бы ее, если бы тело Вселенной не было одушевлено [28], заключая в себе то же самое, что содержится в нашем теле, но, сверх того, во всех отношениях более прекрасное?

Протарх. Ясно, что больше взять ее неоткуда, Сократ.

Сократ. Но ведь, назвав, Протарх, те четыре рода: предел, беспредельное, смешанное и четвертый род —
b причину, которая во всем пребывает, сообщает находящимся в нас [родам] душу, поддерживает телесные отправления, врачует недомогающее тело и все во всем образует и исцеляет, назвав это всей и всяческой мудростью, не станем мы в то же время полагать, что, хотя те же четыре рода в больших количествах содержатся во всем небе, и притом прекрасные и чистые, не там была измыслена природа прекраснейших и ценнейших вещей!

c Протарх. Такое предположение вовсе не имело бы смысла.

Сократ. Так не будем же делать его, но, следуя нашему рассуждению, лучше скажем, что во Вселенной, как неоднократно высказывалось нами, есть и огромное беспредельное, и достаточный предел, а наряду с ними — некая немаловажная причина, устанавливающая и устрояющая в порядке годы, времена года и месяцы. Эту причину было бы всего правильнее назвать мудростью и умом.

Протарх. Всего правильнее, конечно.

Сократ. Но ни мудрость, ни ум никогда, разумеется, не могли бы возникнуть без души.

Протарх. Конечно, нет.

d Сократ. Следовательно, ты скажешь, что благодаря силе причины в природе Зевса содержится царственная душа [29] и царственный ум, в других же богах — другое прекрасное, какое каждому из них приятно.

Протарх. Совершенно справедливо.

Сократ. И не считай, Протарх, что мы высказали это положение необдуманно: оно принадлежит тем мудрецам, которые некогда заявляли, что ум — их союзник — вечно властвует над Вселенной.

Протарх. Несомненно, так.

Сократ. Оно же дает ответ на мой вопрос: ум
e относится к тому роду, который был назван причиной

всех вещей. Итак, теперь тебе уже известен наш ответ.

Протарх. Известен и вполне достаточен, хотя я и не заметил, как ты отвечал.

Сократ. Шутка, Протарх, иногда бывает отдыхом от серьезного дела.

Протарх. Хорошо сказано!

Сократ. Стало быть, друг мой, ум, к какому бы
роду он ни принадлежал и какою бы силой ни обладал, 31
теперь объяснен нами почти надлежащим образом.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. А еще раньше таким же образом был разъяснен род удовольствия.

Протарх. И отлично разъяснен!

Сократ. Припомним же относительно обоих, что ум оказался родственным причине и даже почти одного с ней рода, удовольствие же и само по себе беспредельно и относится к тому роду, который не имеет и никогда не будет иметь в себе и сам по себе ни начала, ни середины, ни конца.

Протарх. Да, припомним. Как не припомнить? b

Сократ. После этого нам должно рассмотреть, в чем заключены ум и удовольствие и каким состоянием обусловлено их возникновение, когда они возникают. Сначала возьмем удовольствие. Как мы начинали исследование с его рода, так начнем и теперь с него. Однако мы никогда не могли бы достаточным образом исследовать удовольствие отдельно от страдания.

Протарх. Если нужно идти этим путем, то им и пойдем.

Сократ. Представляется ли тебе их возникновение таким же, как мне?

Протарх. Каким именно? c

Сократ. Мне кажется, что страдание и удовольствие возникают по природе своей совместно, в смешанном (κοινῷ) роде.

Протарх. Напомни нам, любезный Сократ, какой из названных раньше родов ты желаешь указать в качестве смешанного.

Сократ. По мере моих сил, любезный.

Протарх. Прекрасно.

Сократ. Под смешанным мы подразумеваем третий из названных выше четырех родов.

Протарх. Тот, который ты поместил после беспредельного и предела и к которому, как мне кажется, ты отнес здоровье и гармонию?

d Сократ. Отлично сказано. Теперь будь особенно внимателен.

Протарх. Говори, пожалуйста.

Сократ. Слушай: как только в нас, живых существах, расстраивается гармония, так вместе с тем разлаживается природа и появляются страдания.

Протарх. Вполне правдоподобно.

Сократ. Когда же гармония вновь налаживается и возвращается к своей природе, то следует сказать, что возникает удовольствие, — если уж нужно изложить очень важные вещи в кратких словах и как можно быстрее.

e Протарх. Хоть я и думаю, Сократ, что ты говоришь правильно, однако попытаемся еще раз высказать то же самое с большей ясностью.

Сократ. Может быть, легче будет понять общепринятые и вполне ясные выражения?

Протарх. Какие?

Сократ. Голод есть разрушение и страдание. Не правда ли?

Протарх. Да.

Сократ. Еда же, превращающаяся в насыщение, есть удовольствие?

Протарх. Да.

Сократ. Жажда также есть разрушение и страда-
32 ние, сила же влаги, вновь восполняя высохшее, доставляет удовольствие. В свою очередь противные природе состояния разделения и разрушения, порождаемые зноем, причиняют страдание, а требуемое природой восстановление и охлаждение есть удовольствие.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Замерзание влаги от холода, противное природе живого существа, также вызывает страдание. Когда же влага вновь тает и возвращается в прежнее состояние, то этот сообразный с природой живого существа путь есть удовольствие. Одним словом, посмотри, кажется ли тебе правильным положение, гласящее так: когда возникший сообразно с природой из беспре-
b дельного и предела одушевленный вид, упомянутый нами раньше, портится, то эта порча причиняет страдание; полное же возвращение к своей сущности есть удовольствие.

Протарх. Пусть так. Мне кажется, тут дан некий образец.

Сократ. Не допустить ли нам в таком случае, что

каждое из этих состояний заключает в себе единую идею страдания и удовольствия?

Протарх. Пусть будет так.

Сократ. Допусти теперь, что в самой душе существует ожидание этих состояний, причем предвкушение c
приятного доставляет удовольствие и бодрит, а ожидание горестей вселяет страх и страдание.

Протарх. Да, это, конечно, другая идея удовольствия и страдания, возникающая благодаря ожиданию самой души, помимо тела.

Сократ. Ты правильно понял. Я полагаю, что на примере обоих этих, по-видимому, чистых [состояний], в которых не смешано между собой страдание и удовольствие, выяснится, по моему по крайней мере мнению, привлекателен ли весь род удовольствия в целом, d
или же это свойство нужно приписать какому-либо другому из названных нами ранее родов, удовольствие же и страдание, подобно теплу и холоду и всем схожим состояниям, считать иногда желательными, иногда нежелательными, так как сами они не блага, но лишь по временам некоторые из них принимают природу благ.

Протарх. Ты совершенно правильно говоришь — так и нужно разбираться в том, что мы теперь исследуем.

Сократ. Сначала рассмотрим следующее: если ска- e
занное нами соответствует действительности, а именно если при разрушении [одушевленных видов] возникает боль, а при их восстановлении — удовольствие, то поразмыслим о том случае, когда они и не разрушаются, и не восстанавливаются: какое состояние должно быть при этих условиях у каждого из живых существ? Будь же внимателен и отвечай на такой вопрос: не совершенно ли необходимо, чтобы всякое живое существо в это время нисколько не страдало и нисколько не наслаждалось?

Протарх. Разумеется, необходимо.

Сократ. Так у нас есть, значит, некое третье со-
стояние[30] помимо радостного и скорбного? 33

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Постарайся же хорошенько запомнить его, потому что для суждения об удовольствии немаловажно, помним ли мы об этом состоянии или нет. Впрочем, если тебе угодно, скажем о нем несколько слов.

Протарх. Что именно?

Сократ. Ты знаешь: ничто не мешает избравшему разумную жизнь проводить ее таким образом.

Протарх. Ты имеешь в виду жизнь без радости и
b без горя?

Сократ. Раньше, при сравнении жизней, было сказано, что человеку, избравшему жизнь рассудительную и разумную, нисколько не следует радоваться.

Протарх. Да, именно так было сказано.

Сократ. Значит, так ему и следует жить; и, пожалуй, нисколько не странно, что такая жизнь — самая божественная из всех.

Протарх. Да, богам не свойственно ни радоваться, ни страдать.

Сократ. Совершенно не свойственно. Во всяком случае им не приличествует ни то ни другое состояние. Впрочем, мы рассмотрим это еще раз впоследствии, если
c придется к слову, и представим ум ко второй награде, раз мы оказываемся неспособными представить его к первой.

Протарх. Совершенно правильно.

Сократ. Что касается другого вида удовольствий, который, как мы сказали, принадлежит самой душе, то он возникает всецело благодаря памяти.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Видно, сначала нам нужно коснуться памяти и посмотреть, что́ она такое, и, пожалуй, еще раньше памяти поговорить об ощущении, если только мы хотим надлежащим образом выяснить эти вопросы.

d Протарх. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Допусти, что одни из наших телесных состояний каждый раз угасают в теле, прежде чем дойти до души, и оставляют душу бесстрастной, другие же проникают и тело, и душу и вызывают в них как бы некое потрясение, иногда различное для души и для тела, иногда же общее им обоим.

Протарх. Пусть будет так.

Сократ. Пожалуй, мы поступим всего правильнее, если будем утверждать, что состояния, не проникающие и душу, и тело, остаются скрытыми от нашей души, а проникающие обе наши природы — не остаются. Не так ли?

e Протарх. Как же иначе?

Сократ. Это скрытое состояние ты отнюдь не понимай в том смысле, будто я имею тут в виду наступление забвения: ведь забвение есть исчезновение памяти, памяти же о том, о чем сейчас идет речь, еще не

возникало. А говорить об утрате того, чего нет и не было, нелепо. Не так ли?

Протарх. Конечно.

Сократ. Значит, перемени лишь названия.

Протарх. Как?

Сократ. Вместо «скрытости» от души, когда душа остается безучастной к потрясениям тела, называй то, что ты теперь именуешь забвением[31], отсутствием ощу- 34
щений.

Протарх. Понял.

Сократ. Когда же душа и тело оказываются сообща в одном состоянии и сообща возбуждаются, то, назвав это возбуждение ощущением, ты не выразился бы неудачно.

Протарх. Совершенно справедливо.

Сократ. Известно ли нам теперь, что мы хотим называть ощущением?

Протарх. А как же?

Сократ. Стало быть, тот, кто называет память сохранением ощущения, говорит, по моему по крайней мере мнению, правильно.

Протарх. И даже очень правильно. b

Сократ. Но не следует ли нам сказать, что воспоминание отличается от памяти?[32]

Протарх. Пожалуй.

Сократ. Не этим ли вот...

Протарх. Чем?

Сократ. Когда душа сама по себе, без участия тела, наилучшим образом воспроизводит то, что она испытала когда-то совместно с телом, мы говорим, что она вспоминает. Не правда ли?

Протарх. Конечно.

Сократ. Равным образом когда душа, утратив память об ощущении или о знании, снова вызовет ее в самой себе, то все это мы называем воспоминаниями. c

Протарх. Правильно.

Сократ. А все это было сказано ради следующего...

Протарх. Чего именно?

Сократ. Ради того, чтобы как можно лучше и яснее понять удовольствие души помимо тела, а также вожделение: вследствие сказанного, как мне кажется, отчетливее обнаруживается природа обоих этих состояний.

Протарх. Побеседуем теперь, Сократ, о том, что́ за этим следует.

Сократ. Да, нам придется, по-видимому, рассмот-

реть многое относительно возникновения удовольствия
d и различных его видов. Но я думаю, что сначала нам следует обратиться к вожделению [33] и рассмотреть, чтó оно такое и где возникает.

Протарх. Рассмотрим его, мы ведь ничего от этого не потеряем.

Сократ. Нет, потеряем, если только найдем, Протарх, то, что сейчас ищем,— потеряем недоумение по поводу всего этого.

Протарх. Ты ловко отразил удар. Будем же продолжать нашу беседу.

Сократ. Не назвали ли мы только что голод, жаж-
e ду [34] и многие другие подобные состояния своего рода вожделениями?

Протарх. Назвали.

Сократ. На основании какого же общего признака мы называем одним и тем же именем эти столь различные состояния?

Протарх. Клянусь Зевсом, это, пожалуй, нелегко сказать, Сократ, а между тем сказать нужно.

Сократ. Начнем опять оттуда же, с того же самого.

Протарх. Откуда?

Сократ. Разве мы не говорим постоянно: нечто жаждет?

Протарх. Говорим.

Сократ. Значит, это нечто становится пустым?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Не есть ли, таким образом, жажда — вожделение?

Протарх. Да, вожделение к питью.

35 Сократ. К питью или к наполнению питьем?

Протарх. Думаю, что к наполнению.

Сократ. Значит, тот из нас, кто становится пустым, по-видимому, вожделеет к противоположному тому, чтó он испытывает, ибо, становясь пустым, он стремится к наполнению.

Протарх. Совершенно очевидно.

Сократ. Так как же? Может ли тот, кто становится пустым впервые, каким-либо образом постичь с помощью ощущения или памяти наполнение, то есть то, чего он и в настоящее время не испытывает и не испытывал никогда в прошлом?

Протарх. Каким же образом?

b Сократ. Но мы говорим, что вожделеющий вожделеет к чему-нибудь?

Протарх. А то как же?

Сократ. И вожделеет, конечно, не к тому, что испытывает: ведь он испытывает жажду, т. е. опорожнение, желает же наполнения.

Протарх. Да.

Сократ. Следовательно, лишь какая-то часть жаждущего постигает наполнение.

Протарх. Неизбежно так.

Сократ. Но тело не способно на это: ведь оно становится пустым.

Протарх. Да.

Сократ. Стало быть, остается душе постигать наполнение, очевидно, с помощью памяти, ибо чем другим c
могла бы она постичь?

Протарх. Пожалуй, ничем.

Сократ. Понятно ли теперь, к чему привело нас это рассуждение?

Протарх. К чему?

Сократ. Оно показывает нам, что у тела не бывает вожделений.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Ведь оно обнаруживает у всякого живого существа стремление, постоянно противоположное состояниям тела.

Протарх. И очень явственно.

Сократ. Влечение же, ведущее к тому, что противоположно этим состояниям, указывает, надо думать, на память об этом противоположном.

Протарх. Разумеется.

Сократ. Стало быть, это рассуждение, указав на d
память, приводящую к предметам вожделения, открывает, что всякое влечение и вожделение всех живых существ, а также руководство ими принадлежит душе.

Протарх. Совершенно правильно.

Сократ. Поэтому наше рассуждение отнюдь не допускает, чтобы наше тело жаждало, или голодало, или испытывало что-либо подобное.

Протарх. Сущая правда.

Сократ. Приведем по этому поводу еще и следующие соображения. Наше рассуждение обнаруживает, по-видимому, содержащийся здесь некий вид жизни.

Протарх. Где именно и о какой жизни ты говоришь? e

Сократ. О наполнении и опорожнении и обо всем том, что относится к сохранению живых существ и их

гибели. Если кто-либо из нас находится в одном из этих состояний, то он либо страдает, либо радуется в зависимости от происходящих изменений.

Протарх. Это так.

Сократ. А что бывает, когда человек находится в промежуточном состоянии?

Протарх. Как в промежуточном?

Сократ. Когда он испытывает страдание, но помнит об удовольствии, так что если бы последнее наступило, то страдание прекратилось бы; однако человек этот еще не наполнился. Что же тогда? Скажем ли мы,
36 что он находится в промежуточном состоянии или нет?

Протарх. Конечно, скажем.

Сократ. Так что же? Скорбит он или радуется?

Протарх. Ни то ни другое, клянусь Зевсом, но он страдает каким-то двойным страданием; телесно — из-за своего состояния, душевно же — поскольку ждет и томится.

Сократ. Как, Протарх, понимаешь ты двойственность страдания? Разве не бывает, что иногда кто-нибудь из нас, испытывая пустоту, явно надеется на
b восполнение, иногда же, напротив, испытывает безнадежность?

Протарх. Конечно, бывает.

Сократ. Не кажется ли тебе, что, надеясь быть наполненным, человек радуется благодаря памяти и вместе с тем, испытывая пустоту, скорбит?

Протарх. Неизбежно так.

Сократ. Стало быть, в этих случаях человек и прочие живые существа одновременно и печалятся, и радуются.

Протарх. Как будто так.

Сократ. А что бывает, когда у того, кто испытывает пустоту, нет никакой надежды достичь наполнения? Не бывает ли тогда двойного состояния скорби, которое ты только что указал, без обиняков принявши
c его за таковое?

Протарх. Истинная правда, Сократ.

Сократ. Воспользуемся же этим разбором упомянутых состояний следующим образом...

Протарх. Каким?

Сократ. Скажем ли мы, что все эти страдания и удовольствия истинны или что все они ложны? Или же признаем одни из них истинными, а другие — нет?[35]

Протарх. Но каким же образом, Сократ, удовольствия или страдания могут быть ложными?

Сократ. А каким же образом, Протарх, бывают истинными или ложными страхи, ожидания и мнения? 36

Протарх. Насчет мнений я, пожалуй, готов сде- d
лать уступку, но относительно всего прочего — нет.

Сократ. Что ты говоришь? Однако мы затеваем, по-видимому, нелегкое рассуждение.

Протарх. Конечно.

Сократ. Но нужно посмотреть, подходит ли оно, о сын столь славного человека, к прежним нашим рассуждениям.

Протарх. Пожалуй, нужно.

Сократ. Итак, нам придется распрощаться со всеми длиннотами, вернее, со всем тем, что было сказано не к месту.

Протарх. Правильно.

Сократ. Смотри же: меня постоянно приводят e
в изумление те спорные положения, которые мы только что высказали. Как ты сказал? Не может быть, чтобы одни удовольствия были ложными, другие же — истинными?

Протарх. А как это возможно?

Сократ. Ведь ни во сне, ни наяву, как ты говоришь, ни в приступе исступленности и безумия никому никогда не случается думать, что он радуется, нисколько при этом не радуясь, или что он печалится, нисколько при этом не печалясь.

Протарх. Все мы полагаем, Сократ, что это так.

Сократ. Но правильно ли это? Не нужно ли еще рассмотреть, правильно ли говорить так или нет?

Протарх. Я сказал бы, что нужно. 37

Сократ. Определим же еще яснее только что сказанное относительно удовольствия и мнения. Ведь «иметь мнение» значит же у нас что-нибудь?

Протарх. Да.

Сократ. А «испытывать удовольствие»?

Протарх. Тоже.

Сократ. А то, о чем мы имеем мнение, также есть нечто?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. И то, от чего получающий удовольствие его получает?

Протарх. Разумеется.

Сократ. Стало быть, имеющий мнение, правильное ли оно у него или нет, в действительности никогда не утрачивает обладания мнением?

b Протарх. Как же он мог бы его утратить?

Сократ. Точно так же испытывающий удовольствие, правильно ли он испытывает его или нет, никогда, очевидно, не утрачивает действительного обладания этим удовольствием.

Протарх. Да, это так.

Сократ. Нам нужно, следовательно, рассмотреть, каким образом мнение бывает у нас обычно ложным и истинным, а удовольствие — только истинным, в то время как им обоим одинаково свойственно действительно быть мнением и удовольствием.

Протарх. Да, это нужно рассмотреть.

Сократ. То́ ли, говоришь ты, нужно рассмотреть,
c что мнению присущи и ложность, и истинность, так что вследствие этого получается не просто мнение, но мнение, обладающее неким свойством?

Протарх. Да.

Сократ. Но вдобавок мы должны согласиться еще и относительно того, действительно ли все вообще обладает у нас какими-либо свойствами и только удовольствие и страдание есть то, что они есть, и лишены каких бы то ни было свойств?

Протарх. Очевидно.

Сократ. Однако вовсе нетрудно усмотреть, что им также присущи некоторые свойства. В самом деле, мы уже давно говорили, что те и другие — страдания и удо-
d вольствия — бывают и очень большими, и очень малыми.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Но если, Протарх, к какому-нибудь из этих [состояний] присоединится порочность, разве мы не скажем, что вследствие этого и мнение, и удовольствие также станут порочными?

Протарх. Как же иначе, Сократ?

Сократ. Что же будет, если к ним присоединится правильность или то, что противоположно правильности? Разве мы не назовем мнение правильным, если оно обладает правильностью, и так же и удовольствие?

Протарх. Неизбежно.

Сократ. Если же то, о чем мы имеем мнение, ока-
e жется ложным, то не следует ли согласиться, что оши-

бающееся мнение неверно и неправильно мнит?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. И опять-таки, когда мы усмотрим, что страдание или какое-нибудь удовольствие погрешает относительно того, о чем оно печалится или, напротив, чему радуется, разве назовем мы его правильным, или полезным, или каким-либо другим хорошим именем?

Протарх. Это невозможно, раз удовольствие будет погрешать.

Сократ. Однако, по-видимому, удовольствие часто соединяется у нас не с правильным, но с ложным мнением.

Протарх. Разумеется. Но мнение, Сократ, мы 38
называем в таком случае ложным, между тем как само удовольствие никто никогда не назовет ложным.

Сократ. Ревностно же ты, Протарх, защищаешь теперь дело удовольствия!

Протарх. Совсем нет; я говорю лишь то, что об этом слыхал.

Сократ. Значит, друг мой, по-нашему, нет никакой разницы, возникает ли у каждого из нас удовольствие в связи с правильным мнением и со знанием или же с ложью и с неведением?

Протарх. Нет, здесь есть, по-видимому, немалое b
различие.

Сократ. Так перейдем же к рассмотрению различия между обоими этими видами удовольствий.

Протарх. Веди, куда тебе кажется нужным.

Сократ. Веду вот куда...

Протарх. Куда?

Сократ. Мнение, сказали мы, бывает у нас ложным, но бывает и истинным?

Протарх. Так.

Сократ. А за ними, то есть за истинным и ложным мнениями, как мы сейчас сказали, часто следуют удовольствие и страдание.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Но разве не из памяти и из ощущения возникает у нас каждый раз мнение и стремление его
составить?[37] c

Протарх. Именно так.

Сократ. Не нужно ли нам считать, что мы находимся относительно этого в следующем положении...

Протарх. В каком?

Сократ. Не правда ли, человеку, видящему издали и не вполне ясно то, что он наблюдает, часто хочется составить себе суждение о том, что он видит?

Протарх. Да.

Сократ. Не задаст ли себе такой человек вслед за тем следующий вопрос...

Протарх. Какой?

Сократ. «Что́ это мерещится мне стоящим там
d у скалы, под деревом?» Не кажется ли тебе, что он сказал бы это себе, если бы ему померещилось нечто подобное?

Протарх. Отчего же не сказать?

Сократ. А если бы он вслед за тем ответил себе, что это человек, разве не наугад сказал бы он так?

Протарх. Конечно, наугад.

Сократ. Подойдя же поближе, он, может быть, сказал бы, что видимое им есть изваяние, поставленное какими-нибудь пастухами? [38]

Протарх. Весьма возможно.

Сократ. А если бы кто-нибудь был возле такого
e человека и слова, сказанные самому себе, этот человек обратил бы теперь к присутствующему, то разве то, что мы прежде называли мнением, не стало бы речью?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. А ведь когда ему случается наедине с самим собою размышлять об этом, то в иных случаях он проводит в таких размышлениях продолжительное время.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Так как же? Думаешь ли ты относительно этого то же, что и я?

Протарх. Что именно?

Сократ. Мне представляется, что наша душа походит тогда на своего рода книгу [39].

Протарх. Как так?

39 Сократ. Память, направленная на то же, на что направлены ощущения, и связанные с этими ощущениями впечатления кажутся мне как бы записывающими в нашей душе соответствующие речи. И когда такое впечатление записывает правильно, то от этого у нас получаются истинное мнение и истинные речи; когда же этот наш писец сделает ложную запись, получаются речи, противоположные истине.

b Протарх. Я с этим совершенно согласен и принимаю сказанное.

Сократ. Допусти же, что в наших душах в то же самое время обретается и другой мастер.

Протарх. Какой?

Сократ. Живописец, который вслед за писцом чертит в душе образы [40] названного.

Протарх. А каким образом и когда приступает к работе этот живописец?

Сократ. Когда кто-нибудь, отделив от зрения или какого-либо другого ощущения то, что тогда мнится и о чем говорится, как бы созерцает в самом себе образы мнящегося и выраженного речью. Или этого не бывает c
с нами?

Протарх. Очень часто бывает.

Сократ. Не бывают ли в таком случае образы истинных мнений и речей истинными, а ложных — ложными?

Протарх. Конечно.

Сократ. Если сказанное нами правильно, то рассмотрим еще следующее...

Протарх. Что именно?

Сократ. Нам приходится испытывать такие состояния лишь относительно настоящего и прошедшего, а относительно будущего не приходится?

Протарх. Нет, одинаково приходится испытывать это относительно всех времен.

Сократ. Но разве мы не сказали раньше, что ду- d
шевные удовольствия и страдания предваряют телесные, так что мы заранее радуемся и заранее скорбим о том, что́ должно случиться в будущем?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Разве, далее, возникающие в нас, согласно только что сделанному предположению, письмена и рисунки относятся только к прошедшему и настоящему временам, к будущему же не относятся? e

Протарх. Очень даже относятся.

Сократ. Не потому ли говоришь ты «очень», что всё это — надежды, относящиеся к последующему времени, а мы в течение всей жизни исполнены надежд?

Протарх. Без сомнения, поэтому.

Сократ. Ответь мне теперь еще на следующий вопрос.

Протарх. На какой?

Сократ. Человек справедливый, благочестивый и во всех отношениях хороший будет угоден богам?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. А человек несправедливый и во всех отно-
40 шениях дурной будет, напротив, неугоден?

Протарх. Конечно.

Сократ. Но всякий человек, как мы только что сказали, преисполнен надежд. Не правда ли?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Значит, в каждом из нас есть речи, которые мы называем надеждами?

Протарх. Да.

Сократ. А также написанные живописцем картины. Иной нередко видит у себя изобилие золота и испытывает от этого большое удовольствие: ему очень приятно видеть себя участником этой картины.

b Протарх. Еще бы нет!

Сократ. Что же? Сказать ли нам, что у хороших людей большей частью запечатлеваются истинные письмена, ибо хорошие люди угодны богам, у дурных же — как раз противоположные? Как по-твоему?

Протарх. Нужно сказать именно так.

Сократ. Значит, и в дурных людях также нарисованы картины удовольствий, но только удовольствия эти, надо полагать, ложные.

Протарх. Как же иначе?

c Сократ. Стало быть, дурные люди большей частью наслаждаются ложными удовольствиями, хорошие же — истинными.

Протарх. То, что ты говоришь, совершенно необходимо.

Сократ. Таким образом, согласно этим нашим рассуждениям, в душах людей есть ложные удовольствия и такие же страдания — смешная пародия на истинные.

Протарх. Да, это есть.

Сократ. Итак, тот, кто обычно мнит, мнит всегда на самом деле, хотя иногда мнит то, чего нет, не было и не будет.

Протарх. Совершенно верно.

d Сократ. Это, думается мне, и порождает в таких случаях ложное мнение и заставляет мнить ложно. Не так ли?

Протарх. Так.

Сократ. Что же? Не должны ли мы приписать страданиям и удовольствиям свойство, соответствующее упомянутому свойству мнений?

Протарх. Как это?

Сократ. Так, что в действительности радость испы-

тывает всегда даже тот человек, который обычно радуется попусту, иногда без всякого отношения к тому, что есть и было, и который часто — пожалуй, чаще всего — радуется тому, чего вообще никогда не будет.

Протарх. Да, Сократ, так непременно бывает. e

Сократ. Не применимо ли то же самое рассуждение к страхам, к вспышкам гнева и ко всему подобному, то есть нельзя ли сказать, что все это бывает иногда ложным?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Далее: можем ли мы сказать, что дурные мнения, а также хорошие возникают иначе, чем ложные?

Протарх. Нет, они возникают так же.

Сократ. По-моему, и удовольствия мы считаем
дурными по тем же причинам, по каким они бывают 41
ложными.

Протарх. Нет, Сократ, дело обстоит как раз наоборот. Ведь страдания и удовольствия считаются дурными отнюдь не из-за их ложности, но из-за того, что их сопровождает другая, бóльшая и многообразная порочность.

Сократ. О дурных удовольствиях и об удовольствиях, ставших дурными из-за порочности, мы скажем немного позже, если сочтем нужным. Теперь же следует говорить о ложных удовольствиях, которые во множестве и часто бывают и возникают в нас иным
образом. Может быть, это будет полезно нам для наших b
решений.

Протарх. Да, если только удовольствия эти есть.

Сократ. Они есть, Протарх, по моему по крайней мере мнению. Пока, однако, это положение сохраняет для нас силу, нельзя, конечно, оставить его неразобранным.

Протарх. Прекрасно.

Сократ. Станем же вокруг этого рассуждения, словно борцы!

Протарх. Давайте.

Сократ. Если помнишь, немного раньше мы ска-
зали, что наше тело, когда у нас бывают так называе- c
мые вожделения, охвачено известными чувствами отдельно от души и помимо нее.

Протарх. Помню, это действительно было сказано.

Сократ. И то, что стремится к состояниям, противоположным состояниям тела,— это душа, а то, что

доставляет страдание или какое-либо удовольствие, связанное с претерпеванием страдания,— тело. Не правда ли?

Протарх. Да, это так.

Сократ. Сообрази же, что вытекает отсюда.

Протарх. Скажи, что?

d Сократ. Если это так, то выходит, что страдания и удовольствия существуют у нас совместно и в одно и то же время возникают ощущения этих взаимно противоположных состояний, как только что обнаружилось.

Протарх. Очевидно.

Сократ. А не сказали ли мы также и не согласились ли уже раньше вот относительно чего...

Протарх. А именно?

Сократ. Что оба этих состояния, страдание и удовольствие, заключают в себе увеличение и уменьшение и относятся к беспредельному?

Протарх. Да, это было сказано. Так что же?

Сократ. Но нет ли какого-либо средства правильно судить об этом?

e Протарх. Какое именно и как?

Сократ. Так, что мы желаем судить об [удовольствии и страдании], пытаясь во всех подобного рода случаях распознать, какое из этих состояний больше по отношению к другому и какое меньше, какое дано в большей мере и какое сильнее: страдание по отношению к удовольствию, страдание — к страданию и удовольствие — к удовольствию.

Протарх. Да, это верно, и мы желаем судить именно так.

Сократ. Что же? Если говорить о зрении, то величина предметов зависит от расстояния, что затемняет
42 истину и обусловливает ложность мнений; разве не то же самое происходит со страданиями и с удовольствиями?

Протарх. В еще большей степени, Сократ.

Сократ. А ведь немного прежде у нас получилось противоположное.

Протарх. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Тогда ложные и истинные мнения при своем возникновении сообщали страданиям и удовольствиям свои свойства.

b Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Теперь же оказывается, что удовольствия и страдания меняются от созерцания издали или вбли-

зи [41], а также от взаимного сопоставления: удовольствия кажутся бо́льшими и более сильными по сравнению с горестями, а горести, наоборот, по сравнению с удовольствиями усиливаются.

Протарх. Так необходимо должно быть на основании сказанного.

Сократ. Стало быть, ты отсечешь величину, на которую каждое из этих состояний кажется больше или меньше, чем есть на самом деле,— эту кажущуюся, а не действительную величину — и не скажешь, что она — правильная видимость, а также никогда не посмеешь c
приходящуюся на нее часть удовольствия и страдания назвать правильной и истинной.

Протарх. Конечно, нет.

Сократ. Вслед за этим мы посмотрим, не встретим ли на своем пути еще более ложных удовольствий и страданий, обнаруживающихся и действительно находящихся в живых существах.

Протарх. О каких удовольствиях и страданиях говоришь ты и что ты имеешь в виду?

Сократ. Не раз уже говорилось, что при разрушении природы живых существ вследствие ли смешений и разделений или вследствие наполнений и опорожнений, а также различных нарастаний и убываний у них d
возникают печали, страдания, боли и прочее, обозначаемое подобными названиями.

Протарх. Да, об этом говорилось много раз.

Сократ. Когда же природа живых существ восстанавливается, то такое восстановление принималось нами за удовольствие.

Протарх. Правильно.

Сократ. А что, если наше тело не подвергается ни тому ни другому?

Протарх. Когда же это бывает, Сократ?

Сократ. Ты задал вопрос, Протарх, вовсе не отно- e
сящийся к теперешнему нашему рассуждению.

Протарх. Почему же?

Сократ. Потому что этот вопрос не мешает мне в свою очередь обратиться к тебе с вопросом.

Протарх. С каким?

Сократ. Ведь если бы этого не бывало, Протарх, то сказать ли тебе, что́ отсюда неизбежно бы для нас получилось?

Протарх. Ты имеешь в виду тот случай, когда тело не устремляется ни в ту ни в другую сторону?

Сократ. Да.

Протарх. Ясно, Сократ, что в этом случае никогда не возникало бы ни удовольствия, ни страдания.

43 Сократ. Превосходно сказано. Но я полагаю, ты все же держишься того мнения, что нам всегда приходится испытывать какое-либо из этих состояний, ибо, как говорят мудрецы, всё всегда течет вверх и вниз [42].

Протарх. Да, говорят, и, по-моему, неплохо говорят.

Сократ. Может ли быть иначе, раз и сами мудрецы неплохи. Однако я хочу увернуться от только что приведенного положения и поэтому замышляю бежать, а ты сопровождай меня.

Протарх. Куда же ты хочешь бежать?

Сократ. Пусть будет по-вашему, скажем мы муд-
b рецам. Ты же ответь мне, всегда ли одушевленное существо ощущает все то, что оно испытывает, и от нас не ускользает даже то, что мы растем и испытываем другие подобные вещи? Или происходит совсем противоположное?

Протарх. Разумеется, совершенно противоположное. Почти все подобные состояния ускользают от нас.

Сократ. Стало быть, мы нехорошо сейчас сказали, что изменения в том или в другом направлении порождают страдания и удовольствия.

Протарх. Нехорошо.

c Сократ. Лучше и точнее сказать следующим образом...

Протарх. Каким?

Сократ. Что большие изменения причиняют нам страдания и удовольствия, умеренные же и незначительные совсем не доставляют ни того ни другого.

Протарх. Да, так будет правильнее, Сократ.

Сократ. Если это так, то вновь всплывает только что названная нами жизнь.

Протарх. Какая?

Сократ. Та, о которой мы сказали, что она и беспечальна, и безрадостна.

Протарх. Совершенно справедливо.

Сократ. На основании этого установим три рода жизни: жизнь радостную, жизнь печальную и жизнь,
d лишенную печалей и радостей. А что сказал бы об этом ты?

Протарх. Я скажу то же, что и ты: есть три рода жизни.

Сократ. Но не может ли отсутствие страдания оказаться тождественным радости?

Протарх. Каким же образом?

Сократ. Если бы ты услышал, что приятнее всего проводить свою жизнь беспечально, то как понимал бы ты это утверждение?

Протарх. По-моему, тем самым утверждается, что удовольствие есть отсутствие страдания.

Сократ. Допусти, что из трех данных нам любых
вещей одна — золото (постараемся выразиться как e
можно красивее), другая — серебро и третья — ни то ни другое.

Протарх. Пусть так.

Сократ. Может ли последняя каким-либо образом стать золотом или серебром?

Протарх. Ни в коем случае.

Сократ. Стало быть, судя здраво, всякий считающий среднюю жизнь приятной или печальной имел бы неправильное мнение и говорил бы неправильно, если бы так говорил.

Протарх. Конечно.

Сократ. Однако, друг мой, мы знаем, что так го-
ворят и так думают. 44

Протарх. И очень многие.

Сократ. Что же? Они думают также, что радуются в то время, когда не печалятся?

Протарх. Так по крайней мере они говорят.

Сократ. Следовательно, они действительно думают, что радуются; иначе ведь не говорили бы этого.

Протарх. По-видимому.

Сократ. Так о радости они имеют во всяком случае ложное мнение, если только природа каждого из этих состояний — отсутствия печали или радости — различна.

Протарх. А она, конечно, различна.

Сократ. Что же? Примем ли мы, как мы сейчас
это делали, что таких состояний у нас три, или будем
считать, что их только два, причем страдание назовем b
злом для людей, а прекращение страданий, что само по себе есть благо,— удовольствием?

Протарх. Как это, Сократ, мы задаем теперь сами себе этот вопрос? Я не понимаю.

Сократ. Значит, ты, Протарх, действительно не понимаешь противников Филеба[43].

Протарх. О каких противниках говоришь ты?

Сократ. О тех, которые считаются весьма искусными исследователями природы и которые утверждают, что удовольствий нет вовсе.

Протарх. Как так?

c Сократ. Они считают бегством от скорбей все то, что единомышленники Филеба называют удовольствием.

Протарх. Что же, ты советуешь нам верить им, Сократ?

Сократ. Нет, ими нужно пользоваться как гадателями, которые вещают не с помощью искусства, но в силу некоего неудовольствия, благородного по своей природе,— настроения, свойственного людям, чрезмерно возненавидевшим удовольствие и не находящим в нем ничего здравого, а потому считающим все его обаяние
d колдовством, но никак не удовольствием. Так вот каким образом пользуйся ими, да прими еще во внимание прочие их причуды. А затем да будет тебе ведомо, что, по моему мнению, существуют истинные удовольствия; таким образом, взвесив силу обоих доводов, мы будем в состоянии применить их к нашему решению.

Протарх. Правильно.

Сократ. Последуем же за противниками Филеба как за союзниками по следам их причуд. Я думаю, что они говорят в таком роде, начиная как бы изда-
e лека: «Если бы мы пожелали узнать природу какого-нибудь вида, например твердости, то как узнали бы мы ее — путем рассмотрения наиболее твердых тел или же тел с незначительной твердостью?» Ведь тебе, Протарх, нужно дать ответ и мне, и этим брюзгам.

Протарх. Совершенно верно, и я говорю им, что нужно рассматривать наибольшее [в своем роде].

Сократ. Стало быть, если мы хотим увидеть, какую природу имеет род удовольствия, то нам нужно смотреть
45 не на малые удовольствия, но на те, которые считаются наивысшими и сильнейшими.

Протарх. Всякий согласился бы с тем, что ты сейчас говоришь.

Сократ. А не бывают ли самые доступные и самые сильные удовольствия, по общему мнению, связаны с телом?

Протарх. Кто стал бы это отрицать?

Сократ. У кого же их бывает больше: у страдающих от болезней или у здоровых? Поостережемся отвечать необдуманно, а то еще споткнемся. Пожалуй, мы
b сказали бы, что у здоровых.

Протарх. Пожалуй, что так.

Сократ. Теперь скажи: не те ли удовольствия отличаются наибольшей силой, которым предшествуют наибольшие вожделения?

Протарх. Это правда.

Сократ. Разве больные горячкой и тому подобными болезнями не испытывают более сильной жажды, озноба и всего того, что обычно испытывают посредством тела? Разве они не ощущают большего недостатка и при восполнении его не получают большего удовлетворения? Или мы станем отрицать правильность этого?

Протарх. То, что ты сейчас сказал, кажется совершенно правильным. c

Сократ. Далее. Ведь мы, по-видимому, окажемся правыми, если станем утверждать, что желающий познакомиться с величайшими удовольствиями должен испытать не здоровье, а болезнь? Не сочти, однако, будто я спрашиваю тебя с целью получить ответ, что очень больные испытывают большее удовольствие, чем здоровые; нет, я исследую величину удовольствия и те случаи, когда о нем уместно сказать «весьма сильное». Ведь мы должны, говорим мы, поразмыслить над тем, какова природа удовольствия и какую природу приписывают ему те, кто утверждает, что его вовсе не существует. d

Протарх. Я поспеваю за тем, что ты говоришь.

Сократ. Быть может, Протарх, ты и сам не хуже меня сумеешь показать все это. Отвечай же, где ты усматриваешь бóльшие удовольствия — я говорю бóльшие не числом, но силой и величиной — в разнузданности или же в разумной жизни? Будь внимателен при ответе.

Протарх. Я понял, чтó ты спрашиваешь, и усматриваю тут большое различие. Ведь к разумным людям приложимо вошедшее в поговорку изречение: «Ничего чрез меру» [44], и они повинуются содержащемуся в нем e
предписанию. Что же касается неразумных и разнузданных до неистовства, то чрезмерное удовольствие, завладевая ими, доводит их до исступления.

Сократ. Прекрасно. Но если все это так, то ясно, что величайшие удовольствия и величайшие страдания коренятся в некой порочности души и тела, а не в добродетели.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Итак, нужно выбрать некоторые из них и посмотреть, что за свойства побуждают нас называть их величайшими.

46 Протарх. Обязательно.

Сократ. Рассмотри же характер удовольствий, присущих следующим болезням...

Протарх. Каким?

Сократ. Непристойным, которые особенно ненавистны нашим брюзгам.

Протарх. Что же это за удовольствия?

Сократ. Например, лечение трением чесотки и всех тех болезней, что обходятся без других лекарств. Как назовем мы, ради богов, это состояние, когда оно приключается с нами? Удовольствием или страданием?

Протарх. Это, по-видимому, Сократ, какое-то смешанное зло.

b Сократ. Мы предложили такой пример, не имея в виду Филеба. Но, Протарх, не рассмотрев этих удовольствий и удовольствий, связанных с ними, мы вряд ли могли бы разрешить вопрос, который сейчас исследуем.

Протарх. Стало быть, нужно обратиться к удовольствиям, сродным только что названным.

Сократ. Ты имеешь в виду удовольствия, участвующие в смешении?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Бывают смешения телесные — в самих
c телах и душевные — в душе. Страдания души и тела мы в свою очередь найдем смешанными с удовольствиями, и такая смесь называется иногда удовольствием, иногда — страданием.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Когда кто-нибудь при выздоровлении или во время недуга испытывает одновременно противоположные состояния, например, ощущая озноб, согревается, а ощущая жар, зябнет, стремясь, как мне кажется, одно приобрести, а от другого избавиться, то эта трудно разъединяемая, своеобразная смесь горького со
d сладким сначала раздражает, а затем вызывает жестокое напряжение.

Протарх. Ты говоришь сущую правду.

Сократ. Не поровну ли в одних из этих смесей скорбей и удовольствий и не больше ли чего-нибудь одного в других?

Протарх. Да, конечно.

Сократ. Я говорю о тех случаях, когда страдание превосходит удовольствие, как это бывает, например, во время чесотки, о которой мы только что упоминали, и зуда. Когда мы испытываем внутренний зуд и горение и трением и чесанием ничего не достигаем, а только распространяем раздражение по поверхности кожи, то, e
приближая в банях наружные части к огню или к холоду и изменяя их состояние, мы иногда доставляем внутренним частям невыразимые удовольствия, иногда же [ощущение], противоположное тем, которые испытывают наружные части,— это зависит от преобладания страдания или удовольствия в их смеси; при этом мы насильственно разъединяем смешанное и смешиваем 47
разъединенное, испытывая боль и удовольствие сразу.

Протарх. Истинная правда.

Сократ. Когда во всей этой смеси больше удовольствия, то примесь страдания лишь щекочет и причиняет тихий зуд, значительно же бо́льшая доля удовольствия возбуждает, заставляет иногда прыгать, вызывает различную окраску кожи, различные позы и изменение дыхания и, приводя человека в совершенное исступление, исторгает у него безумные вопли. Не правда ли?

Протарх. Да, конечно. b

Сократ. При этом, друг мой, он и сам говорит, и другого убеждает, что, испытывая эти удовольствия, он как бы умирает. И их-то он постоянно и всячески добивается тем настойчивее, чем более он разнуздан и безумен, называет их величайшими, а людей, преимущественно проводящих жизнь в этих удовольствиях, причисляет к счастливейшим.

Протарх. Ты рассмотрел, Сократ, все то, что соответствует мнению большинства людей. c

Сократ. Да, Протарх, я это сделал относительно тех удовольствий, которые представляют собою смешение внешних и внутренних состояний самого тела. Что же касается удовольствий, при которых душа сообщает телу противоположное состояние — страдание в противоположность удовольствию и удовольствие в противоположность страданию, причем оба они сливаются в одну общую смесь,— то относительно них мы уже раньше установили, что живое существо, опустошаясь, жаждет наполнения и, поскольку надеется получить его, радуется, поскольку же ощущает пустоту, страдает; однако тогда мы не подтвердили этого, теперь d

же говорим, что во всех этих бесчисленных случаях различных состояний души и тела образуется одна общая смесь страдания и удовольствия.

Протарх. Нельзя не признать полную истинность твоих слов.

Сократ. Однако у нас остается еще одна смесь страдания и удовольствия.

Протарх. Какая же именно?

Сократ. Та, которую часто воспринимает сама душа.

Протарх. Каким же образом это происходит?

e Сократ. Гнев, страх, тоску, горесть, любовь, ревность, зависть и тому подобные чувства разве ты не считаешь своего рода страданиями души?

Протарх. Считаю.

Сократ. А не найдем ли мы, что эти страдания полны необычайных удовольствий? Нужно ли нам напоминать о гневе,

который и мудрых в неистовство вводит,
Много слаще, чем мед, стекает он в грудь человека [45],

48 и об удовольствиях рыданий и тоски, примешанных к страданиям?

Протарх. Не нужно: так именно и бывает в действительности.

Сократ. Припомни, не это ли самое происходит и на представлениях трагедий, когда зрители в одно и то же время и радуются, и плачут?

Протарх. Да.

Сократ. А разве тебе неизвестно, что и в комедиях наше душевное настроение также не что иное, как смесь печали и удовольствия? [46]

Протарх. Не вполне понимаю.

b Сократ. И в самом деле, Протарх, тут совсем нелегко каждый раз уловить подобное состояние.

Протарх. Я тоже думаю, что нелегко.

Сократ. Рассмотрим же это состояние тем внимательнее, чем оно темнее, чтобы легче различить смесь страдания и удовольствия в других случаях.

Протарх. Продолжай же.

Сократ. Назовешь ли ты недавно упомянутую нами зависть страданием души? Или нет?

Протарх. Назову.

Сократ. А между тем завистник радуется злоключениям ближнего.

Протарх. И даже очень. c

Сократ. Неведение же — зло, и мы называем его состоянием глупости.

Протарх. Как не называть?

Сократ. Заключи же отсюда, какова природа смешного.

Протарх. Поясни, прошу тебя.

Сократ. Вообще говоря, это порок, получающий свое наименование от некоего свойства. Всем же вообще порокам присуще качество, противоположное тому, о котором гласит дельфийская надпись.

Протарх. Ты говоришь о надписи: «Познай самого себя» [47], Сократ?

Сократ. Конечно. Ведь ясно, что надпись, гласящая: d
«Не познай самого себя», была бы противоположна ей.

Протарх. Разумеется.

Сократ. Попытайся же, Протарх, произвести здесь трехчастное деление.

Протарх. Как ты говоришь? Пожалуй, я окажусь неспособным.

Сократ. Так ты думаешь, что это деление должен произвести я сам?

Протарх. Да, и больше того — прошу тебя об этом.

Сократ. Не должен ли каждый не знающий себя человек быть таковым в трех отношениях?

Протарх. Каким образом?

Сократ. Во-первых, в отношении к имуществу
такие люди должны воображать себя богаче, чем они e
есть на самом деле.

Протарх. Да, много людей обманывает себя таким образом.

Сократ. А еще больше, думаю я, обманывают себя те, которые воображают себя более рослыми и красивыми и вообще отличными от того, чем они являются в действительности, во всем, что касается телесных свойств.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Всего же больше, думаю я, касается это людей, принадлежащих к третьему виду, то есть к тем, кто погрешает в душе своей, воображая себя более добродетельными, чем они есть на самом деле.

Протарх. Да, таких людей очень много.

Сократ. А из добродетелей не за мудрость ли 49
более всего состязается толпа, всегда спорящая и полная ложной, кажущейся мудрости?

Протарх. Конечно, за мудрость.

Сократ. Поэтому, кто назовет все это злом, тот будет прав.

Протарх. Весьма даже.

Сократ. Но тут, Протарх, нужно произвести еще одно деление — надвое, если мы хотим усмотреть в ребяческой зависти странную смесь удовольствия и страдания. Но как, спрашиваешь ты, произвести это деление надвое? Люди, неразумно составившие о себе такое лож-
b ное мнение, совершенно неизбежно должны, подобно всем вообще людям, либо соответствовать своим крепости и силе, либо нет.

Протарх. Это неизбежно.

Сократ. Поэтому и руководствуйся в своем делении названным признаком; ты поступишь правильно, если назовешь смешными тех из них, которые, будучи слабы и неспособны отмстить за себя, когда их осмеивают, в то же время держатся о себе ложного мнения. Тех же, кто в силах отмстить, назови страшными, гнус-
c ными, опасными; ты отдашь себе, таким образом, самый точный отчет в том, что́ они собой представляют. В самом деле, неведение сильных опасно и постыдно, так как и само оно, и всевозможные его личины пагубны для ближних, неведение же слабых мы относим к разряду смешных по своей природе вещей.

Протарх. Совершенно верно. Однако смесь удовольствий и страданий во всем этом мне еще не ясна.

Сократ. Возьми сначала силу зависти.

Протарх. Продолжай.

d Сократ. Бывают ли несправедливые страдания и удовольствия?

Протарх. Конечно, бывают.

Сократ. Но разве можно назвать несправедливым или завистливым того, кто радуется злосчастью врагов? [48]

Протарх. Разумеется, нет.

Сократ. Ну а если кто вместо печали испытывает радость при виде злосчастья друзей — справедлив ли такой человек?

Протарх. Как можно!

Сократ. А не сказали ли мы, что неведение — зло для всех?

Протарх. Правильно.

Сократ. Итак, поведя речь о друзьях ложной
e мудрости и ложной красоты и всего того, о чем мы

сейчас рассуждали, и указав, что все это разделяется на три вида, мы назвали смешным все слабое и ненавистным все сильное. Что же: повторим ли мы или нет мое недавнее утверждение, что такое свойство, когда оно безвредно, вызывает смех, даже если оно принадлежит нашим друзьям?

Протарх. Конечно.

Сократ. А так как оно — неведение, то не согласились ли мы в том, что оно зло?

Протарх. Вполне согласились.

Сократ. Но радуемся ли мы или печалимся, когда смеемся над ним?

Протарх. Ясно, что радуемся. 50

Сократ. Не приходим ли мы, таким образом, к выводу, что удовольствие по поводу злосчастья друзей порождается завистью?

Протарх. Неизбежно.

Сократ. Итак, наше рассуждение гласит: смеясь над смешными свойствами друзей, сочетая удовольствие с завистью, мы смешиваем удовольствие со страданием. Ибо мы раньше уже согласились, что зависть есть страдание души, смех же — удовольствие, а в этих случаях то и другое бывает у нас одновременно.

Протарх. Верно.

Сократ. Значит, теперь наше рассуждение указы- b
вает нам, что в плачах, а также в трагедиях, разыгрываемых не только на сцене, но вообще во всей трагедии и комедии жизни, и в тысяче других случаев страдание и удовольствие смешаны друг с другом.

Протарх. Невозможно не согласиться с этим, Сократ, хотя бы кто-либо и стал отстаивать противное.

Сократ. В качестве примеров состояний, в которых можно обнаружить разбираемую нами теперь смесь, мы называли гнев, тоску, гордость, страх, любовь, ревность, зависть и тому подобные чувства. Не правда ли? c

Протарх. Да.

Сократ. А все только что законченное рассуждение касалось лишь горести, зависти и гнева; разве это не очевидно?

Протарх. Как не очевидно!

Сократ. Следовательно, остается еще многое другое?

Протарх. Разумеется.

Сократ. Но, как ты думаешь, почему я показал тебе эту смесь главным образом на примере комедии?

Не для того ли, чтобы удостовериться в том, что сме-
d шение в страхе, любви и в других [чувствах] показать легко? Постигнув это, я надеюсь, ты позволишь мне не удлинять рассуждение, обращаясь еще и к прочим упомянутым нами чувствам, но просто примешь, что тело и душа, как отдельно друг от друга, так и взятые вместе, постоянно испытывают смесь удовольствия и страданий. Скажи же мне теперь: отпускаешь ли ты меня или хочешь задержать до полуночи? Впрочем, думаю, я буду отпущен тобою, если добавлю, что во
e всем этом я намерен дать тебе отчет завтра; теперь же я хочу перейти к остальному — к тому решению, которого требует Филеб.

Протарх. Прекрасно сказано, Сократ. Рассмотри же, как тебе будет угодно, то, что у нас остается.

Сократ. Следуя естественному порядку, мы должны после смешанных удовольствий перейти к несмешанным.

51 Протарх. Превосходно.

Сократ. Итак, я постараюсь показать тебе их оборотную сторону. Как я уже сказал, я не очень-то верю людям, утверждающим, будто все удовольствия — это прекращение страданий; однако я использую их в качестве свидетелей того, что некоторые удовольствия лишь кажутся таковыми, не будучи ими вовсе на самом деле, другие же, кажущиеся бо́льшими и сильными, смешаны со страданиями и прекращением сильнейших болей при тяжелых состояниях тела и души.

b Протарх. Ну а если бы кто допустил, что некоторые [из несмешанных удовольствий] истинны, правильным было бы такое предположение?

Сократ. Это удовольствия, вызываемые красивыми, как говорят, красками, очертаниями, многими запахами, звуками [49] и всем тем, в чем недостаток незаметен и не связан со страданием, а восполнение заметно и приятно.

Протарх. Почему же, Сократ, мы так говорим?

Сократ. Разумеется, не сразу ясно то, что я говорю;
c постараюсь, однако, разъяснить. Под красотой очертаний я пытаюсь теперь понимать не то, что хочет понимать под ней большинство, то есть красоту живых существ или картин; нет, я имею в виду пря́мое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела, рождающиеся под токарным резцом и построяемые с помощью линеек и угломеров, если ты меня понимаешь. В самом

деле, я называю это прекрасным не по отношению к чему-либо, как это можно сказать о других вещах, но вечно прекрасным самим по себе, по своей природе и возбуждающим некие особые, свойственные только ему
удовольствия, не имеющие ничего общего с удоволь- d
ствием от щекотания. Есть и цвета, носящие тот же самый характер. Но понятно ли то, что я говорю, или нет?

Протарх. Я пытаюсь понять, Сократ; однако попытайся и ты говорить яснее.

Сократ. Я говорю о нежных и ясных звуках голоса, поющего какую-нибудь цельную и чистую мелодию: они прекрасны не по отношению к чему-либо другому, но сами по себе и сопровождаются особыми, свойственными им удовольствиями.

Протарх. Да, это так.

Сократ. Род же удовольствий, доставляемых запа- e
хами, менее божествен, чем эти. А то, что к ним не примешиваются неизбежные страдания, какого бы рода ни были и кому бы ни доставлялись эти удовольствия, это я считаю вполне соответствующим названным раньше удовольствиям. Так вот, если ты схватил мою мысль, есть два вида того, что мы называем удовольствиями.

Протарх. Понимаю.

Сократ. Присоединим к ним еще удовольствия,
получаемые от занятий науками, поскольку, как пред- 52
ставляется, в них отсутствует жажда познания и поскольку жажда эта изначально не связана с неприятностями.

Протарх. Да, и мне так кажется.

Сократ. Ну а что, если насытившиеся науками впоследствии утрачивают свои знания по причине забвения, усматриваешь ли ты в этом какую-либо неприятность?

Протарх. Эта горесть не естественна, но рождается в размышлениях о том состоянии, когда кто-либо,
лишившись знания и чувствуя в нем потребность, пе- b
чалится.

Сократ. Однако теперь, любезнейший, мы имеем дело только с естественными состояниями, не зависящими от размышлений.

Протарх. Да, ты говоришь правду: забвение знаний никогда не вызывает у нас печали.

Сократ. Стало быть, нужно сказать, что удовольствия от наук не смешаны с печалью и свойственны отнюдь не многим людям, а лишь небольшому числу.

Протарх. Именно так нужно сказать.

c Сократ. Значит, различив в достаточной мере чистые удовольствия и те, которые по справедливости можно назвать нечистыми, добавим в нашем рассуждении, что в сильных удовольствиях отсутствует мера, а несильным, напротив, свойственна соразмерность. Установим, что удовольствия, которые имеют бо́льшую величину и силу и бывают такими то часто, то редко, относятся к роду беспредельного, в большей или мень-
d шей степени проникающему тело и душу, другие же удовольствия отнесем к числу соразмерных.

Протарх. Ты говоришь совершенно верно, Сократ.

Сократ. Сверх того, нужно рассмотреть еще некоторые свойства удовольствий.

Протарх. Какие?

Сократ. Что́ вообще следует отнести к истине: чистое и несмешанное или же сильное, многочисленное, большое и самодовлеющее?

Протарх. Чего ты добиваешься своим вопросом, Сократ?

Сократ. Я забочусь, Протарх, о том, чтобы при
e исследовании удовольствия и знания не было упущено ничего чистого или нечистого, содержащегося в том и другом; пусть все чистое, явившись на суд — мой, твой и всех здесь присутствующих, легче приведет нас к решению.

Протарх. Совершенно вѐрно.

Сократ. Так вот, обо всем том, что мы называем чистыми рода́ми, мы будем рассуждать таким способом: выбрав сначала один из них, подвергнем его рассмотрению.

53 Протарх. Какой же род мы выберем?

Сократ. Сначала, если хочешь, рассмотрим род белизны.

Протарх. Прекрасно.

Сократ. Итак, каким образом она бела и что такое для нас ее чистота? Есть ли она самое большое и многочисленное или же то, что свободно от всякой примеси и в чем не содержится ни частицы другой какой-либо краски?

Протарх. Ясно, что она — самое чистое.

Сократ. Правильно. Не признаем ли мы ее, Протарх, самой истинной и вместе с тем самой прекрасной
b белизной, а не тем, что встречается чаще всего и больше всего?

Протарх. Совершенно правильно.

Сократ. Следовательно, если мы скажем, что небольшая чистая белая вещь и белее, и вместе с тем прекраснее и истиннее большой смешанной белой вещи, то наши слова будут совершенно правильны.

Протарх. Как нельзя более правильны.

Сократ. По-видимому, у нас не будет надобности в большом числе таких примеров для рассуждения об удовольствии: довольно и этого, чтобы сообразить, что всякое, даже незначительное и редко выпадающее нам удовольствие, раз оно чисто от страдания, приятнее, c истиннее и прекраснее, чем сильное и многочисленное.

Протарх. Да, одного этого примера вполне достаточно.

Сократ. Ну а что ты скажешь о следующем? Разве не слышали мы об удовольствии, что оно всегда — становление и что никакого бытия у удовольствия нет? Искусники те[50], кто пытается доказать нам это, и мы должны им за это быть благодарны.

Протарх. Как так?

Сократ. Я рассмотрю это, задавая тебе, дорогой Протарх, вопросы. d

Протарх. Говори же и спрашивай.

Сократ. Допустим, что существует два [начала]: одно — само по себе, другое же — вечно стремящееся к иному.

Протарх. Что же это за начала, о которых ты говоришь?

Сократ. Одно начало по природе своей всегда почтенно, другое же уступает ему в достоинстве.

Протарх. Скажи еще яснее.

Сократ. Мы нередко видим благородных юношей в сопровождении их мужественных поклонников.

Протарх. Весьма часто.

Сократ. Подыщи же к этим двум другие две вещи, подобные им, среди всех вещей, которые мы считаем e существующими.

Протарх. Третий раз повторяю, Сократ, говори яснее, что́ ты имеешь в виду.

Сократ. Ничего мудреного, Протарх. Я лишь подшучиваю над нами, говоря, что одно всегда существует для другого существующего, другое же — это то, ради чего всегда возникает возникающее ради чего-либо.

Протарх. Насилу понял, и то потому, что слова эти были сказаны многократно.

Сократ. Быть может, дитя мое, ты поймешь и
54 больше, по мере того как рассуждение будет подвигаться вперед.

Протарх. Я надеюсь.

Сократ. Возьмем же еще две такие вещи.

Протарх. Какие?

Сократ. Пусть одна будет становлением всего, а другая — бытием.

Протарх. Допускаю эти два [начала] — бытие и становление.

Сократ. Правильно. Какое же из них бывает для какого: становление для бытия или бытие для становления?

Протарх. Ты спрашиваешь теперь, для становления ли есть то, что́ оно есть, бытие?

Сократ. Видимо.

b Протарх. Ради богов, не спрашиваешь ли ты меня нечто такое: «Скажи мне, Протарх, кораблестроение, по-твоему, возникает для кораблей или же корабли для кораблестроения?» — и прочее в том же роде?

Сократ. Да, именно это.

Протарх. Почему же, Сократ, ты не отвечаешь сам себе?

Сократ. Почему бы и не ответить? Однако и ты принимай участие в рассуждении.

Протарх. Хорошо.

c Сократ. Я утверждаю, что лекарства и всякого рода орудия и вещества применяются ко всему ради становления, каждое же определенное становление становится ради определенного бытия, все же становление в целом становится ради всего бытия.

Протарх. Это совершенно ясно.

Сократ. Следовательно, удовольствие, если только оно — становление, необходимо должно становиться ради какого-либо бытия.

Протарх. Как же иначе!

d Сократ. Стало быть, то, ради чего всегда становится становящееся ради чего-то, относится к области блага; становящееся же ради чего-то нужно отнести, любезнейший, к другой области.

Протарх. Совершенно необходимо.

Сократ. Следовательно, если удовольствие есть становление, то мы правильно поступим, отнеся его к другой области, а не к области блага. Не так ли?

Протарх. Как нельзя более правильно.

Сократ. Стало быть, как я сказал уже в начале этого рассуждения, мы должны быть благодарны тому, кто говорит, что удовольствие — это становление и никакого бытия у него нет; ясно, что он осмеёт тех, кто утверждает, что удовольствие есть благо.

Протарх. Еще как осмеёт.

Сократ. И конечно, такой человек будет каждый раз осмеивать и тех, кто успокаивается на ста- e
новлении.

Протарх. Как так? Кого ты имеешь в виду?

Сократ. Всех тех, кто, утоляя голод, жажду и вообще все, что утоляется становлением, радуются благодаря становлению, так как оно — удовольствие, и говорят, что они не пожелали бы жить, не томясь жаждой, голодом и так далее и не испытывая наступающих в результате всего этого состояний.

Протарх. Похоже на это. 55

Сократ. Но противоположностью становления все мы назвали бы разрушение, не так ли?

Протарх. Необходимо назвали бы.

Сократ. Стремящийся [к удовольствию] избирает, следовательно, разрушение и становление, а не ту третью жизнь, в которой нет ни радости, ни печали, а только разумение, сколь возможно чистейшее.

Протарх. Да, Сократ, получается, видно, большая нелепость, если кто-нибудь изображает нам удовольствие в виде блага!

Сократ. Большая, особенно если мы прибавим к сказанному еще следующее.

Протарх. Что?

Сократ. Разве не нелепо думать, что блага и b
красоты нет ни в телах, ни во многом другом и что они заключены только в душе? Да и здесь все сводится к одному удовольствию, мужество же, рассудительность, ум и другие бла́га, выпадающие на долю души, не таковы. К тому же при этих условиях не получающий удовольствия, страдающий вынужден был бы сказать, что он дурен, когда страдает, хотя бы он был самым лучшим из людей, а получающий его, напротив, что, чем более он его получает, тем более преуспевает в добродетели в это время. c

Протарх. Все это, Сократ, как нельзя более нелепо.

Сократ. Пусть, однако, не кажется, будто мы ста-

раемся дать исчерпывающее исследование удовольствия и в то же время всячески избегаем касаться ума и знания. «Обстучим» же все это потщательнее, нет ли здесь где-нибудь изъяна [51], пока не обнаружим чистейшее по природе и не воспользуемся для общего решения самыми истинными частями как ума и знания, так и удовольствия.

Протарх. Правильно.

d Сократ. Итак, не следует ли допустить, что одна сторона нашего знания, обращенная на науки, — творческая, другая же — воспитательная и образовательная? Или это не так?

Протарх. Так.

Сократ. Что касается искусств, то обсудим сначала, не содержат ли в себе одни из них больше знания, а другие — меньше и нужно ли одни из них считать чистейшими, другие же — менее чистыми.

Протарх. Конечно, следует поступить именно так.

Сократ. Мы должны, стало быть, в каждом из них выделить руководящие части.

Протарх. Какие и каким образом?

e Сократ. Допустим, что кто-нибудь выделит из всех искусств арифметику, измерительное искусство и искусство взвешивания, — в таком случае остальное окажется, так сказать, несущественным.

Протарх. Конечно, несущественным.

Сократ. После этого осталось бы заняться подражанием, то есть уподоблением, упражнением ощущений с помощью навыка, опыта и способностей к угады-
56 ванию, все это многие называют искусствами, могущими достигать совершенства благодаря упражнению и труду.

Протарх. То, что ты говоришь, совершенно необходимо.

Сократ. А этим полна прежде всего музыка, строящая созвучие не на размере, но на упражнении чуткости; такова же и вся часть музыки, относящаяся к кифаристике, потому что она ищет меру всякой приводимой в движение струны по догадке, так что содержит в себе много неясного, устойчивого же мало.

Протарх. Совершенно верно.

b Сократ. Такие же свойства мы обнаружим у врачебного искусства, земледелия, искусства управлять кораблями и военного искусства.

Протарх. Разумеется.

Сократ. Что же касается строительного искусства, то, по-моему, оно пользуется многочисленными мерами и орудиями, которые сообщают ему большую точность и ставят его выше многих наук.

Протарх. В каких случаях?

Сократ. В кораблестроении, в постройке жилищ и во многих других отраслях плотничьего искусства. Ибо оно применяет отвес, токарный резец, циркуль, плотничий шнур и хитро сделанный прибор — тиски. c

Протарх. Ты правильно говоришь, Сократ.

Сократ. Разделим, значит, надвое так называемые искусства: одни в своих творениях следуют музыке и причастны меньшей точности, другие же приближаются к строительному искусству и более точны.

Протарх. Пусть будет так.

Сократ. Точнейшими из них будут те искусства, которые мы только что назвали первыми.

Протарх. Ты, вероятно, имеешь в виду арифметику и те искусства, которые ты назвал вместе с нею.

Сократ. Совершенно верно. Но не следует ли, b
Протарх, и эти искусства в свою очередь разделить надвое? Как, по-твоему?

Протарх. О каких искусствах ты говоришь?

Сократ. Во-первых, об арифметике. Не следует ли одну ее часть назвать искусством большинства, другую же — искусством философствующих?

Протарх. На основании какого же признака можно установить различие между двумя этими частями арифметики?

Сократ. Различие здесь немалое, Протарх. Одни ведь подвергают счету и нарицательные единицы того, что можно подсчитывать, например: два лагеря, два
e быка и два самых малых или же два величайших предмета. Другие же никогда не последуют за ними, если только не будет допущено, что между многими тысячами [подлежащих счету] единиц не существует никакого различия.

Протарх. Ты прекрасно изображаешь немаловажное различие, существующее между людьми, корпящими над числом; так что есть достаточное основание различать две арифметики.

Сократ. Ну а что ты скажешь относительно искусства счета и измерения, применяемых при постройке домов и в торговле, в отличие от геометрии и вычисле-

57 ний, применяемых в философии: нужно ли назвать то и другое одним искусством или же допустить два?

Протарх. Следуя прежнему, я со своей стороны подал бы голос за то, что они представляют собой два искусства.

Сократ. Правильно. Но понимаешь ли ты, ради чего мы сделали на этом ударение?

Протарх. Может быть, и понимаю, но я желал бы, чтобы ты сам ответил на этот вопрос.

Сократ. Мне кажется, что наше рассуждение пришло к этому, ища так же рьяно, как вначале, то, что
b соответствует удовольствиям, то есть исследуя, бывает ли какое-то знание чище другого [52], подобно тому как это обстоит с удовольствиями.

Протарх. Да, совершенно ясно, что рассуждение было предпринято ради этой цели.

Сократ. Итак, что же? Не было ли найдено раньше, что одно искусство оказывается то более, то менее ясным, чем другое?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. А после того как мы назвали в наших рассуждениях какое-то искусство одним именем и выразили мнение, что оно едино, снова возникает вопрос,
c не два ли это искусства и не точнее ли будет отнести то, что в них ясно и чисто, к искусству философствующих, чем к искусству нефилософствующих.

Протарх. Мне кажется, что наше рассуждение действительно приводит к этому вопросу.

Сократ. Какой же ответ, Протарх, мы дадим на него?

Протарх. В отношении ясности знаний мы обнаружили, Сократ, поразительное различие.

Сократ. Тем легче будет нам ответить. Не так ли?

Протарх. Почему же нет? Скажем, что эти искусства сильно отличаются от прочих, и те из них, которые
d входят в круг занятий истинно философствующих, отличаются необычайной точностью и истинностью в отношении мер и чисел.

Сократ. Пусть будет по-твоему; опираясь на твои слова, мы смело дадим ответ мастерам растягивать речи.

Протарх. Какой ответ?

Сократ. Что существуют две арифметики и два искусства измерения и что эта двойственность присуща всем другим смежным с ними искусствам того же рода, хотя каждое из них и носит одно и то же имя.

Протарх. В добрый час, Сократ. Дадим этот ответ e
мастерам, как ты их называешь.

Сократ. Итак, мы утверждаем, что эти знания [философствующих] особенно точны?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Но наша способность к диалектике пристыдила бы нас, Протарх, если бы мы предпочли ей какую-либо другую.

Протарх. Как же нам описать эту способность? 58

Сократ. Очевидно, как ту, которая знала бы всякое только что упомянутое искусство, ибо, кажется мне, все, в ком есть хоть немного ума, считают познание бытия, подлинного и вечно тождественного по своей природе, гораздо более истинным. А ты что думаешь? Как, Протарх, стал бы ты судить об этом?

Протарх. Я, Сократ, много раз слышал от Горгия [53], что искусство убеждать значительно отличается от всех других искусств, так как оно всех их заставляет рабски служить себе добровольно, а не насильно, и что b
оно гораздо лучше всех искусств. Мне не хотелось бы выступать ни против тебя, ни против него.

Сократ. Ты как будто намеревался сказать: «выступить с оружием», но, устыдившись, сложил его.

Протарх. Пусть будет так, как тебе кажется.

Сократ. Виноват ли я, что ты неправильно понял?

Протарх. Что именно?

Сократ. Я ведь не занимался, дорогой Протарх, исследованием того, какое искусство или какое знание c
превосходит прочие своей величиной, своим достоинством и приносимой нам пользой; нет, предмет нашего исследования теперь — искусство, рассматривающее то, что ясно, точно и наиболее истинно, хотя бы все это было незначительным по размерам и приносило ничтожную пользу. Поверь: ты нисколько не досадишь Горгию, соглашаясь, что его искусство способно приносить пользу людям; я же говорю о только что упомянутом мною занятии, которое я имел в виду, когда утверждал по поводу белизны, что, будучи чистой, она, даже если ее мало, превосходит, благодаря этому истинному своему свойству, большую массу нечистой белизны. Так вот, ос- d
новательно взвесив и достаточно обсудив все это, мы смотрим теперь не на пользу и громкую славу знаний, а на то, присуща ли нашей душе способность любить истину и все делать ради нее. Об этой-то способности нам и

предстоит сказать, расследуя чистоту ума и разумения, действительно ли мы должны приобретать ее или же
e нам надо искать другую, более сильную.

Протарх. Я внимательно слежу за тобой и думаю, что трудно допустить, чтобы какое-либо другое знание или искусство было больше прикосновенно к истине, чем то, которое ты имеешь в виду.

Сократ. Не в том ли смысле нужно понимать эти твои слова, что большинство искусств и все люди, тру-
59 дящиеся над ними, пользуются прежде всего мнениями и усиленно исследуют все, что касается мнения? А если кто и полагает, что изучает природу, то, как ты знаешь, такой человек всю свою жизнь исследует этот вот космос, как он возник, что он претерпевает и как творит. Призна́ем мы это или нет?

Протарх. Призна́ем.

Сократ. Значит, такой человек затрачивает свой труд не на вечное бытие, но на возникающее, долженствующее возникнуть и возникшее [54].

Протарх. Сущая правда.

Сократ. Вправе ли мы, однако, назвать что-либо из
b этого ясным в смысле точнейшей истины, коль скоро здесь никогда не было, не будет и в настоящем нет ничего тождественного?

Протарх. Никоим образом.

Сократ. А можем ли мы вообще получить что-либо устойчивое относительно того, что не содержит в себе никакой устойчивости?

Протарх. Я думаю, что это совершенно невозможно.

Сократ. Стало быть, нет такого ума и такого знания, которые обладали бы высшей истиной относительно этого.

Протарх. Похоже, что нет.

Сократ. Оставим же сразу всех — тебя, меня, Горгия и Филеба — и засвидетельствуем нашим рассужде-
c нием следующее...

Протарх. Что именно?

Сократ. Что устойчивое, чистое, истинное и то, что мы называем беспримесным, может быть направлено либо на это, то есть на вечно пребывающее тождественным себе и совершенно несмешанным, либо на то, что наиболее сродно с ним; все прочее надо назвать второстепенным и менее значительным.

Протарх. Ты говоришь сущую правду.

Сократ. Не будет ли наиболее справедливым назвать прекрасные эти вещи прекрасными именами?

Протарх. Конечно.

Сократ. А не самые ли почтенные имена — «ум» и d
«разумение»?

Протарх. Да.

Сократ. Стало быть, если эти имена правильно применены к мыслям о подлинном бытии, то их можно назвать вполне подходящими.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. А ведь имена, которые я предложил обсудить в самом начале, были как раз вот эти.

Протарх. Да, Сократ.

Сократ. Хорошо. Итак, если бы кто-нибудь сказал
нам, точно творцам, о смеси разумения и удовольствия, e
что они лежат перед нами, как то, из чего и в чем нужно что-либо изготовить, тот дал бы, таким образом, хорошее сравнение.

Протарх. И даже очень.

Сократ. Так не попытаться ли нам произвести это смешение?

Протарх. Почему бы нет?

Сократ. Но не правильнее ли будет предварительно сказать и напомнить себе следующее...

Протарх. Что именно?

Сократ. То, что мы и раньше вспоминали: есть
хорошая пословица, что дважды и трижды нужно
повторять прекрасное [55]. 60

Протарх. Почему бы и нет.

Сократ. Ну так с богом! Сказанное тогда, думается мне, было сказано вот как...

Протарх. Как?

Сократ. Филеб утверждал, что удовольствие —
правильная цель для всех живых существ и все они
должны к ней стремиться, что это — благо для всех и
оба этих наименования — «хорошее» и «приятное» —
справедливо прилагаются к единой вещи одной природы.
Сократ же утверждал, что вещь эта не одна, но, согласно b
именам, их две и что благо и удовольствие имеют отличную друг от друга природу и области блага более причастно разумение, чем удовольствие. Не так ли было сказано тогда, Протарх?

Протарх. Именно так.

Сократ. Однако не были ли мы согласны в этом и тогда, и теперь?

Протарх. В чем?

Сократ. В том, что природа блага отличается от всего прочего.

c Протарх. Чем, Сократ?

Сократ. Тем, что живое существо, которому оно во всех отношениях, всегда и вполне присуще, никогда не нуждается ни в чем другом, но пребывает в совершенном довольстве. Не так ли?

Протарх. Именно так.

Сократ. А не пытались ли мы в своем рассуждении ввести порознь удовольствие и разумение в жизнь каждого — удовольствие, не смешанное с разумением, и разумение, не содержащее в себе ни малейшей примеси удовольствия?

Протарх. Пытались.

d Сократ. Но не показалось ли нам тогда, что ни то ни другое само по себе ни для кого не достаточно?

Протарх. Как не показаться!

Сократ. Если же мы сделали тогда какое-либо упущение, то пусть теперь кто-нибудь, возвратившись к нашей теме, найдет более правильное решение, отнеся к одной и той же идее память, разумение, знание и истинное мнение и исследуя, захочет ли кто без них какого бы то ни было бытия или становления, не говоря уж об удовольствии, как бы велико и сильно оно ни было; захочет ли он всего этого, если у него не будет ни истинного мнения о том, что оно доставляет радость, ни какого бы то ни было сознания испытываемого им состояния,
e ни памяти об этом состоянии в течение хотя бы самого малого времени? То же самое следует сказать и о разумении: предпочтет ли кто-нибудь разумение без всякого, даже самого краткого, удовольствия разумению, соединенному с некоторыми удовольствиями, или, с другой стороны, всяческие удовольствия без разумения удовольствию, исполненному разумности?

Протарх. Все это невозможно, Сократ, и нет надобности так часто возвращаться к этим вопросам.

61 Сократ. Стало быть, совершенное, для всех желанное и всеблагое не может быть ни удовольствием, ни разумением?

Протарх. Как можно!

Сократ. Возьмем же благо либо непосредственно, либо в виде какого-нибудь образца, чтобы можно было знать, чему присудить вторую награду, о которой мы говорили раньше.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Не нашли ли мы некой тропки к благу?

Протарх. Какой?

Сократ. Ведь если мы, отыскивая какого-нибудь человека, сначала узнаём о точном его местопребывании, это — не правда ли — очень содействует нахождению искомого? b

Протарх. Как не содействовать!

Сократ. И теперь наше рассуждение показывает нам, как вначале, что благо нужно искать не в беспримесной жизни, а в смешанной.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Больше ли надежды на то, что искомое будет яснее видно в хорошо смешанном, чем в смешанном неладно?

Протарх. Гораздо больше.

Сократ. Так начнем же смешивать, Протарх, вознося молитву — Дионису, Гефесту[56] или другому богу, чей почетный удел это смешение. c

Протарх. Отлично.

Сократ. Перед нами, точно пред виночерпиями, текут две струи; одну из них — струю удовольствия — можно сравнить с медом, другая — струя разумения,— отрезвляющая и без примеси вина, походит на грубую и здоровую воду. Вот их-то и нужно постараться смешать как можно лучше.

Протарх. Отчего же не смешать?

Сократ. Прежде всего: получили бы мы особенно хорошую смесь, если бы стали смешивать все виды удовольствия со всеми видами разумения? d

Протарх. Быть может.

Сократ. Но это небезопасно. А как смешать безопаснее — на этот счет я, кажется, составил себе некоторое мнение.

Протарх. Скажи, какое это мнение.

Сократ. Действительно ли мы нашли, что одно удовольствие, как мы думаем, истиннее другого, равно как и одно искусство точнее другого?

Протарх. Конечно, нашли.

Сократ. И знание отлично от знания, поскольку одно направлено на возникающее и погибающее, другое же на то, что не возникает и не погибает, но вечно пребывает тождественным и неизменным. Имея в виду истину, мы сочли это последнее знание более подлинным, чем первое. e

Протарх. И правильно сочли.

Сократ. Итак, если мы смешаем сначала самые истинные части того и другого, то увидим ли, что этой смеси достаточно, чтобы доставить нам самую желанную жизнь, или же мы будем нуждаться еще в чем-либо?

62 Протарх. Мне по крайней мере кажется, что нужно произвести указанное тобой смешение.

Сократ. Возьмем в таком случае человека, разумеющего, что такое справедливость сама по себе, и речь которого соответствует его мысли; пусть он таким же образом мыслит обо всем вообще существующем.

Протарх. Пусть будет так.

Сократ. Достигнет ли он достаточного знания, имея понятие относительно круга и само́й божественной сферы, человеческой же нашей сферы и кругов не ведая,
b но пользуясь при постройке домов и в других искусствах пра́вилом и циркулем?

Протарх. Мы окажемся, Сократ, в смешном положении, если будем иметь дело только с божественными знаниями.

Сократ. Что ты говоришь? Неужели необходимо привнести и примешать сюда ненадежное и нечистое искусство ложного пра́вила и ложного круга?

Протарх. Необходимо, если кто из нас на самом деле хочет отыскать путь к себе домой.

c Сократ. Неужели и музыку придется взять, которая, как мы немного раньше говорили, построена на угадывании и подражании и которой недостает чистоты?

Протарх. Мне кажется, она необходима, если только мы хотим, чтобы наша жизнь хоть сколько-нибудь походила на жизнь.

Сократ. Ты, видно, хочешь, чтобы я, как толкаемый и теснимый толпой привратник, уступил и, распахнув ворота, позволил всем знаниям вливаться в них и чистому перемешиваться с недостаточно чистым?

d Протарх. Не понимаю, Сократ, какой вред будет нам, если, обладая главными знаниями, мы примем также все прочие?

Сократ. Значит, нужно пустить их все стекать в водоем поэтической долины Гомера? [57]

Протарх. Да, конечно.

Сократ. Ну пусть текут! Однако теперь нужно возвратиться к источнику удовольствия. В самом деле, нам не удалось смешать знания, как мы задумали, то есть вводя в смесь сначала лишь части истинных знаний,

так как, любя все знания, мы все их пустили в одно и то e
же место, и притом раньше удовольствий.

Протарх. Сущая правда.

Сократ. Теперь пора нам столковаться относительно удовольствий: следует ли и их пускать все вместе, или же в этом случае мы также должны позволить пройти сначала тем из них, которые истинны?

Протарх. Безопасности ради гораздо лучше сначала впустить истинные.

Сократ. Хорошо, впустим их. Что же затем? Не примешать ли сюда еще и некоторые удовольствия, если они окажутся необходимыми, как это мы делали по отношению к знаниям?

Протарх. Как же иначе? Необходимые уж само собою.

Сократ. Так как знание всех искусств в течение 63
всей жизни оказалось безвредным и даже полезным, то мы говорим теперь то же самое об удовольствиях: если для всех нас будет полезно и нисколько не вредно получать их всю жизнь, то нужно их все смешать.

Протарх. Что же, однако, мы скажем относительно их? И как мы поступим?

Сократ. Не к нам, Протарх, следует обращаться с этим вопросом, но к самим удовольствиям и знаниям
и у них самих выпытывать это друг о друге. b

Протарх. Что именно?

Сократ. «О милые! Как бы ни называть вас — Удовольствиями или каким-то другим именем — предпочитаете ли вы жить совместно со всяческим разумением или отдельно от него?» Думаю, что на это Удовольствия необходимо ответили бы следующее...

Протарх. Что?

Сократ. «Согласно сказанному раньше, отдельный и одинокий несмешанный род и не очень возможен, и бесполезен. Мы считаем, что из всех родов, если сравнивать их друг с другом, лучшим для сосуществова- c
ния с нами будет род совершеннейшего познания всех вещей и каждой из наших способностей в особенности».

Протарх. «Вы прекрасно ответили сейчас»,— скажем мы на это.

Сократ. Правильно. После этого нам остается обратиться с вопросом к Разумению и Уму: «Нуждаетесь ли вы в смешении с удовольствиями?» В ответ на этот вопрос Ум и Разумение, вероятно, скажут: «С какими?»

Протарх. Возможно, они так скажут.

d Сократ. Наши слова после этого будут таковы: «Удовлетворитесь ли вы истинными удовольствиями, или же вам нужна еще связь с величайшими и сильнейшими?» — «Как так, Сократ? — возможно, ответят они.— Ведь эти удовольствия доставляют нам тысячи затруднений, смущая своим неистовством души, в которых мы обитаем; с самого начала они не дают возникнуть
e нам самим, а рожденных нами детей большей частью совершенно губят, внушая нам, по нашей беспечности, забвение о них. Удовольствия же, названные тобой истинными и чистыми, считай почти что нашими родственниками, да, кроме того, присоедини к ним удовольствия, вызываемые здоровьем, рассудительностью и любой добродетелью и всюду следующие за последней, словно спутники за богиней. Напротив, что касается удовольствий, постоянно сопровождающих неразумие и прочие пороки, то примешивать их к уму было бы, конечно, величайшей нелепостью со стороны того, кто желает получить
64 самую прекрасную и устойчивую смесь и пытается узнать по ней, что́ такое естественное благо в человеке и во Вселенной и какую идею нужно угадать в этой смеси». Разве не разумно и не в согласии со своей природой отвечает этими словами ум за себя, за память и за правильное мнение? [58]

Протарх. Совершенно разумно.

Сократ. Однако вот что еще необходимо и без чего ничто никогда не могло бы возникнуть...

b Протарх. Что именно?

Сократ. К чему мы не примешиваем истину, то́ никогда не может на самом деле возникнуть, а возникнув, существовать.

Протарх. Да и как оно могло бы?

Сократ. Никак. Но может быть, в этой смеси недостает еще чего-либо? Я обращаюсь к тебе и Филебу. Мне же теперешнее рассуждение кажется совершенным, точно некий бесплотный космос, прекрасно властвующий над одушевленным телом.

Протарх. Будь уверен, Сократ, что и мне так кажется.

c Сократ. Стало быть, если бы мы теперь сказали, что уже стоим в преддверии обители блага, то наши слова были бы в некотором роде правильны.

Протарх. Мне так кажется.

Сократ. Что же в этой смеси покажется нам самым драгоценным и вместе с тем главной причиной

того, что такое состояние всех привлекает? Выяснив это, мы затем рассмотрим, чему названная причина в целом более сродна и более свойственна — удовольствию или уму.

Протарх. Правильно; это будет весьма полезно для d
решения.

Сократ. Но ведь нетрудно увидеть причину всякого смешения, вследствие которой смесь либо оказывается самой ценной, либо не сто́ит решительно ничего.

Протарх. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Да ведь это известно каждому.

Протарх. Что именно?

Сократ. Всякая смесь, если она ни в какой степени не причастна мере и соразмерности, неизбежно губит и свои составные части, и прежде всего самое себя. Ибо при таких условиях это не смесь, но поистине ка- e
кая-то беспорядочная масса, всегда приносящая беду ее обладателям.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Вот теперь сила блага перенеслась у нас в природу прекрасного, ибо умеренность и соразмерность всюду становятся красотой и добродетелью.

Протарх. Без сомнения.

Сократ. Но мы сказали, что к соединению их примешана также истина.

Протарх. Разумеется.

Сократ. Итак, если мы не в состоянии уловить бла-
го [59] одной идеей, то поймаем его тремя — красотой, со- 65
размерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что́ содержится в смеси, и благодаря ее благости самая смесь становится благом.

Протарх. Это как нельзя более верно.

Сократ. Стало быть, Протарх, теперь всякий из нас может быть сведущим судьей относительно удовольствия и разумения: которое из них более сродно
высшему благу и что́ драгоценнее у людей и у богов. b

Протарх. Видимо, так, хотя лучше рассмотреть это путем рассуждения.

Сократ. Будем же судить об отношении трех [названных начал] к удовольствию и уму, беря их порознь. Ибо нужно посмотреть, к удовольствию или к уму мы отнесем каждое из них как более сродное.

Протарх. Ты имеешь в виду красоту, истину и меру?

Сократ. Да. Прежде всего возьми, Протарх,
истину. Взяв ее и присмотревшись к трем [началам] —
c уму, истине и удовольствию, выжди подольше и затем
отвечай самому себе, что́ более сродно истине — удо-
вольствие или ум?

Протарх. К чему тут время? Думаю, что между
ними — большое различие. Ведь, как говорят, ничему
так не присуща хвастливость, как удовольствию, а в
любовных наслаждениях, которые кажутся самыми
сильными, боги прощают даже клятвопреступление,
так как наслаждения, словно дети, лишены всяких
d признаков ума. Ум же либо тождествен с истиной, либо
всего более ей подобен и близок.

Сократ. Вслед за этим рассмотри таким же образом умеренность: удовольствие ли обладает ею в большей степени, чем разумение, или разумение в большей степени, чем удовольствие?

Протарх. И эту предложенную тобой задачу решить нетрудно. Я думаю, в целом мире нельзя найти ничего столь неумеренного по природе, как удовольствие и ликование, и ничего столь проникнутого мерой, как ум и знание.

e Сократ. Прекрасно сказано. Но упомяни еще и о
третьем: в большей ли степени причастен наш ум красо-
те, чем род удовольствия, — так что он прекраснее пос-
леднего, или же наоборот?

Протарх. Что касается разумения и ума, Сократ, то никто никогда ни наяву, ни во сне не видел и не думал никоим образом, что ум был, есть или будет безобразным.

Сократ. Правильно.

Протарх. Что же касается удовольствий, и притом,
пожалуй, величайших, то, когда мы видим кого-либо
им предающегося и подмечаем в них либо нечто смеш-
66 ное, либо в высшей степени безобразное, мы и сами сты-
димся и стараемся отвернуться, предоставляя все это
ночи, как то, что не до́лжно видеть свету.

Сократ. Стало быть, ты, Протарх, будешь всячески утверждать, и через вестников и лично обращаясь к присутствующим, что удовольствие не есть ни первое достояние, ни даже второе, но что на первом месте как бы стоит все относящееся к мере, умеренности и своевременности и все то, что, подобно этому, принадлежит вечности.

Протарх. Из сказанного сейчас это представляется очевидным.

Сократ. Второе место занимают соответствующее, прекрасное, совершенное, самодовлеющее и все то, что относится к этому роду. b

Протарх. Похоже на то.

Сократ. Поставив же на третье место, согласно моей догадке, ум и разумение, ты, я думаю, не очень уклонишься от истины.

Протарх. Пожалуй.

Сократ. Ты не ошибешься также, отведя четвертое место сверх только что названных трех тому, что было признано нами свойствами самой души,— знаниям, искусствам и так называемым правильным мнениям, c
коль скоро все это более родственно благу, чем удовольствие. Не правда ли?

Протарх. Может быть.

Сократ. Не поставить ли на пятом месте те удовольствия, которые мы определили как беспечальные и назвали чистыми удовольствиями самой души, сопровождающими в одних случаях знания, а в других — ощущения?

Протарх. Пожалуй.

Сократ. «На шестом же колене [60],— говорит Орфей,— прервите песенный строй». По-видимому, и наше рассуждение прерывается на шестом выводе. После этого нам остается лишь увенчать сказанное заключе- d
ние [61].

Протарх. Да, это следует сделать.

Сократ. Итак, третья чаша — богу-хранителю [62]. Давайте вновь пересмотрим наше рассуждение и подкрепим его доводами.

Протарх. Какое рассуждение?

Сократ. Филеб утверждал, что удовольствие есть полное и совершенное благо.

Протарх. Ты, Сократ, сказал только что: «третья», разумея, видно, что нужно еще раз обозреть наше рассуждение с самого начала.

Сократ. Да. Выслушаем же следующее. Предвидя e
все то, что нами теперь рассмотрено, и досадуя на довод, приводимый не только Филебом, но часто и многими другими, я сказал, что в человеческой жизни ум гораздо лучше и превосходнее, чем удовольствие.

Протарх. Это было.

Сократ. Подозревая при этом, что существует много другого в таком же роде, я сказал, что, если обнаружится нечто лучшее, чем ум и удовольствие, я буду

сражаться за второе место для ума, против удовольствия, и это последнее лишится даже второго места.

67 Протарх. Да, ты говорил это.

Сократ. Но потом наиболее удовлетворительным оказалось то, что ни одно ни другое не удовлетворительно.

Протарх. Сущая правда.

Сократ. Не были ли в тогдашнем рассуждении совершенно отброшены и ум, и удовольствие как лишенные самодовлеющего значения, а также достаточности и совершенства, ибо ни то ни другое не оказалось благом?

Протарх. Вполне правильно.

Сократ. Когда же обнаружилось иное, третье [начало], лучшее каждого из упомянутых двух, ум оказался бесконечно более близок и сроден по своей природе с победившей его идеей, чем удовольствие.

Протарх. Без сомнения.

Сократ. Таким образом, согласно приговору, вынесенному теперешним рассуждением, способность к удовольствиям должна занимать пятое место.

Протарх. По-видимому.

b Сократ. Первое же место ей ни в каком случае не принадлежит, хотя бы это утверждали все быки, лошади и прочие животные на том основании, что сами они гоняются за удовольствиями. Веря им, как гадатели верят птицам, большинство считает удовольствия лучшим, что есть в жизни, и готово скорее руководствоваться скотскими похотями, чем страстью к вещаниям философской Музы.

Протарх. Мы все теперь согласны, Сократ, что ты говоришь совершенную истину.

Сократ. Значит, вы отпускаете меня?

Протарх. Осталось еще немногое, Сократ, и ты, конечно, не уйдешь отсюда раньше нас. А я напомню тебе, что еще остается.

ГОСУДАРСТВО

Сократ, Главкон, Полемарх, Фрасимах, Адимант, Кефал

КНИГА ПЕРВАЯ

[Сократ]. Вчера я ходил в Пирей вместе с Главко- 327
ном, сыном Аристона, помолиться богине, а кроме того, мне хотелось посмотреть, каким образом справят там ее праздник,— ведь делается это теперь впервые. Прекрасно было, по-моему, торжественное шествие местных жителей, однако не хуже оказалось и шествие фракийцев [1].
Мы помолились, насмотрелись и пошли обратно в город. b
Увидев издали, что мы отправились домой, Полемарх, сын Кефала, велел своему слуге догнать нас и попросить, чтобы мы его подождали. Слуга, тронув меня сзади за плащ, сказал:

— Полемарх просит вас подождать его.

Я обернулся и спросил, где же он.

— Да вон он, подходит, вы уж, пожалуйста, подождите.

— Что ж, подождем,— сказал Главкон.

Немного погодя подошел и Полемарх, а с ним Ади- c
мант, брат Главкона, и Никерат, сын Никия, и еще кое-кто, также, вероятно, с торжественного шествия.

Полемарх сказал:

— Сдается мне, Сократ, вы спешите вернуться в город.

— Ты догадлив,— сказал я.

— А разве ты не видишь, сколько нас здесь?

— Как же не видеть!

— Вот вам и придется либо одолеть всех нас, либо остаться здесь.

— А разве нет еще и такого выхода: убедить вас, что надо нас отпустить?

— Как же можно убедить тех, кто и слушать-то не станет?

— Никак,— сказал Главкон.

— Вот вы и учтите, что мы вас не станем слушать.

328 Адимант добавил:

— Неужели вы не знаете, что под вечер будет конный пробег с факелами [2] в честь богини?

— Конный? — спросил я.— Это нечто новое. Будут передавать из рук в руки факелы при конных ристаниях? Так я тебя понял?

— Да, так,— сказал Полемарх,— и вдобавок будут справляться ночные торжества, а их стоит посмотреть. После ужина мы пойдем смотреть празднество, и здесь можно будет встретить много молодых людей и побе-
b седовать с ними. Пожалуйста, останьтесь, не раздумывайте.

Главкон отвечал:

— Видно, придется остаться.

— Раз уж ты согласен,— сказал я,— так и поступим.

И мы пошли к Полемарху [3] домой и застали там Лисия и Евтидема, его братьев, а также халкедонца Фрасимаха, пэанийца Хармантида и Клитофонта, сына Аристонима. Дома был и отец Полемарха Кефал — он мне показался очень постаревшим: прошло ведь немало време-
c ни с тех пор, как я его видел. Он сидел на подушке в кресле с венком на голове, так как только что совершал жертвоприношение [4] во внутреннем дворике дома. Мы уселись возле него — там кругом были разные кресла.

Чуть только Кефал меня увидел, он приветствовал меня такими словами:

— Ты, Сократ, не частый гость у нас в Пирее. Это напрасно. Будь я еще в силах с прежней легкостью выбираться в город, тебе совсем не понадобилось бы ходить
d сюда — мы бы сами посещали тебя там; но теперь ты должен почаще бывать здесь: уверяю тебя, что, насколько во мне угасли всякие удовольствия, связанные с телом, настолько же возросла потребность в беседах и удовольствии, связанном с ним. Не уклоняйся же от общения с этими молодыми людьми и посещай нас, мы ведь с тобой друзья и близкие знакомые.

— Право же, Кефал,— сказал я,— мне приятно бе-
e седовать с людьми преклонных лет. Они уже опередили нас на том пути, который, быть может, придется пройти и нам, так что, мне кажется, нам надо у них расспросить, каков этот путь — тернист ли он и тягостен или удобен и легок [5]. Особенно от тебя, раз уж ты в таких летах, когда стоишь, по словам поэтов, «на пороге старости» [6],

мне хотелось бы узнать, в тягость ли тебе жизнь. Или
тебе кажется иначе?

— Тебе, Сократ,— отвечал Кефал,— я, клянусь Зев- 329
сом, скажу так, как мне кажется. Часто сходимся мы
вместе, люди примерно тех же лет, что и я, оправдывая
старинную поговорку [7]. И вот, когда мы соберемся, боль-
шинство из нас сокрушенно вспоминают вожделенные
удовольствия юности — любовные утехи, попойки, пи-
рушки и тому подобное — и брюзжат, словно это для нас
великое лишение: вот тогда была жизнь, а теперь разве
жизнь! А некоторые старики жалуются на родственни- b
ков, помыкающих ими, и тянут все ту же песню, что ста-
рость причиняет им множество бед. А по мне, Сократ,
они напрасно ее винят: если бы она была причиной, то и
я испытывал бы то же самое, раз уж я состарился, да и
все прочие, кто мне ровесник. Между тем я не раз встре-
чал стариков, у которых все это не так; например, поэту
Софоклу был при мне задан такой вопрос:

«Как ты, Софокл, насчет любовных утех? Можешь ли c
ты еще иметь дело с женщиной?» — «Что ты такое гово-
ришь, право,— отвечал тот.— Да я с величайшей ра-
достью избавился от этого, как убегает раб от необуздан-
ного и лютого господина».

Ответ Софокла мне и тогда показался удачным, да и
теперь нравится не меньше. Ведь в старости возникает
полнейший покой и освобождение ото всех этих вещей;
ослабевает и прекращается власть влечений, и во всех
отношениях возникает такое самочувствие, как у Софок-
ла [8], то есть чувство избавления от многих неистовст- d
вующих владык. А [огорчения] по поводу этого, как и
домашние неприятности, имеют одну причину, Сок-
рат,— не старость, а самый склад человека. Кто вел
жизнь упорядоченную и был добродушен, тому и ста-
рость лишь в меру трудна. А кто не таков, тому, Сократ,
и старость, и молодость бывает в тягость.

В восхищении от этих его слов и желая вызвать его
на дальнейший разговор, я сказал:

— Мне думается, Кефал, что люди, скажи ты им это, e
не согласятся с тобой, они решат, что ты легко перено-
сишь свою старость не потому, что ты человек такого
склада, а потому, что ты обладатель большого состояния.
Они считают, что у богатых есть чем скрасить старость.

— Ты прав,— сказал Кефал,— они не согласятся и
попытаются возражать. Но их доводы не так уже весомы,
а вот хорош ответ Фемистокла одному серифийцу, кото-

330 рый поносил его, утверждая, что своей славой Феми-
стокл [9] обязан не самому себе, а своему городу: «Правда,
я не стал бы знаменит, будь я серифийцем, зато и тебе не
прославиться, будь ты хоть афинянином». Точно так же
можно ответить и тем небогатым людям, которым тяго-
стна старость: да, и человеку кроткого нрава, но бедному
легко переносить старость в бедности, но уж человеку
дурного нрава, как бы богат он ни был, старость всегда
будет тягостна.

— А то, чем ты владеешь, Кефал,— спросил я,— ты
большей частью получил по наследству или сам приоб-
рел?

b — Куда уж мне приобрести, Сократ! Как делец, я
где-то посередине между моим дедом и моим отцом. Мой
дед — его звали так же, как и меня,— получил в наслед-
ство примерно столько, сколько теперь у меня, но во
много раз увеличил свое состояние, а мой отец Лисаний
довел его до меньших размеров, чем теперь у меня. Я
буду доволен, если оставлю вот им в наследство не мень-
ше, а немножко больше того, что мне досталось.

— Я потому спросил,— сказал я,— что не замечаю в
c тебе особой привязанности к имуществу: это обычно бы-
вает у тех, кто не сам нажил состояние. А кто сам нажил,
те ценят его вдвойне. Как поэты любят свои творения, а
отцы — своих детей, так и разбогатевшие люди заботли-
во относятся к деньгам — не только в меру потребности,
как другие люди, а так, словно это их произведение.
Общаться с такими людьми трудно: ничто не вызывает
их одобрения, кроме богатства.

— Ты прав.

d — Конечно, а скажи мне еще следующее: в чем
состоит наибольшее благо от обладания значитель-
ным состоянием?

Постановка вопроса о справедливости

— Пожалуй,— сказал Кефал,—
большинство не поверит моим словам.
Знаешь, Сократ, когда кому-нибудь
приходит мысль о смерти, на челове-
ка находит страх и охватывает его раздумье о том, что
раньше и на ум ему не приходило. Сказания, передавае-
мые об Аиде,— а именно, что там придется подвергнуть-
ся наказанию тому, кто здесь поступал несправедливо,—
e он до той поры осмеивал, а тут они переворачивают его
душу: что, если это правда? Да и сам он — от старческой
ли немощи или оттого, что уже ближе стоит к тому ми-
ру,— как-то больше прозревает.

И вот его уже одолевают сомнения и опасения, он прикидывает и рассматривает, уж не обидел ли он кого чем. Кто находит в своей жизни много несправедливых поступков, тот, подобно детям, внезапно разбуженным от сна, пугается и в дальнейшем ожидает лишь плохого. 331
А кто не знает за собой никаких несправедливых поступков, тому всегда сопутствует отрадная надежда, добрая «кормилица старости», как говорится и у Пиндара. Превосходно он это сказал, Сократ, что, кто проводит жизнь праведно и благочестиво, тому

Сладостная, сердце лелеющая сопутствует надежда,
Кормилица старости;
Переменчивыми помыслами смертных
Она всего более правит [10].

Хорошо он это говорит, удивительно сильно. К этому я добавлю, что обладать состоянием — это, конечно, очень хорошо, но не для всякого, а лишь для порядочного чело- b
века. Отойти отсюда в тот мир, не опасаясь, что ты, пусть невольно, обманул кого-нибудь, соврал кому-нибудь или же что ты остался должен богу какое-либо жертвоприношение либо человеку — деньги,— во всем этом большое значение имеет обладание состоянием. И для многого другого нужно богатство, но, сравнивая одно с другим, я бы лично полагал, Сократ, что во всем этом для человека с умом богатство не последнее дело и очень ему пригодится.

— Прекрасно сказано, Кефал, но вот что касается c
этой самой справедливости: считать ли нам ее попросту честностью и отдачей взятого в долг, или же одно и то же действие бывает подчас справедливым, а подчас и не справедливым? Я приведу такой пример: если кто получит от своего друга оружие, когда тот был еще в здравом уме, а затем, когда тот сойдет с ума и потребует свое оружие обратно, его отдаст, в этом случае всякий сказал бы, что отдавать не следует и несправедлив тот, кто отдал бы оружие такому человеку или вознамерился бы сказать ему всю правду.

— Это верно. d

— Стало быть, не это определяет справедливость: говорить правду и отдавать то, что взял.

— Нет, именно это, Сократ,— возразил Полемарх,— если хоть сколько-нибудь верить Симониду [11].

— Однако,— сказал Кефал,— я препоручаю вам беседу, а мне уже пора заняться священнодействиями.

— Значит,— сказал я,— Полемарх будет твоим наследником? [12]

— Разумеется,— отвечал Кефал, улыбнувшись, и тотчас ушел совершать обряды [13].

Справедливость как воздаяние должного каждому человеку

e — Так скажи же ты, наследник Кефала в нашей беседе,— обратился я к Полемарху,— какие слова Симонида о справедливости ты считаешь правильными?

— Да то, что справедливо отдавать каждому должное. Мне по крайней мере кажется, что это он прекрасно сказал.

— Конечно, нелегкое дело не верить Симониду — это такой мудрый и божественный человек! Смысл его слов тебе, Полемарх, вероятно, понятен, а я вот не могу его постичь. Ясно, что у Симонида говорится не о том, о чем мы только что вспомнили, а именно, будто все, что бы нам ни дали во временное пользование, надо отдавать по требованию владельца, даже когда тот и не в здравом
332 уме, хотя, конечно, он-то и одолжил нам то, чем мы пользовались. Не так ли?

— Да.

— Но ведь ни в коем случае не надо давать, когда этого требует человек не в здравом уме?

— Правда.

— Значит, у Симонида, по-видимому, какой-то другой смысл в утверждении, что справедливо отдавать каждому должное.

— Конечно, другой, клянусь Зевсом. Он считает, что долг друзей делать только хорошее своим друзьям и не причинять им никакого зла.

— Понимаю,— сказал я.— Когда кто возвращает деньги, он отдает не то, что до́лжно, если и отдача
b и прием наносят вред, а между тем дело происходит между друзьями. Не об этом ли, по-твоему, говорит Симонид?

— Конечно, об этом.

— Ну а врагам, если случится, надо воздавать должное?

— Непременно, как они того заслуживают. Враг должен, я полагаю, воздать своему врагу как надлежит, то есть каким-нибудь злом [14].

— Выходит, что Симонид дал лишь поэтическое,
c смутное определение того, что́ такое справедливость, вложив в него, как кажется, тот смысл, что справедливо

было бы воздавать каждому надлежащее, и это он назвал должным.

— А, по-твоему, как?

— Клянусь Зевсом, если бы кто спросил его: «Симонид, что́ (разумеется, из надлежащего и подходящего) чему должно назначать врачебное искусство, чтобы считаться истинным?» Как бы он, по-твоему, нам ответил?

— Ясно, что лекарства, пищу, питье — телу.

— А что чему надо придать (надлежащее и подходящее), чтобы выказать поварское искусство?

— Приятный вкус — блюдам. d

— Прекрасно. А что кому надо воздать, чтобы такое искусство заслужило название справедливости?

— Если следовать тому, Сократ, что было сказано ранее, то это будет искусство приносить друзьям пользу, а врагам причинять вред.

— Значит, творить добро друзьям и зло врагам — это Симонид считает справедливостью?

— По-моему, да.

— А что касается болезней и здорового состояния, кто всего более способен творить добро своим друзьям, если они заболеют, и зло — своим врагам?

— Врач.

— А мореплавателям среди опасностей мореходства? e

— Кормчий.

— Как же обстоит дело с тем, кто справедлив? Какими действиями и в какой области он более всего способен принести пользу друзьям и повредить врагам?

— На войне, помогая сражаться, мне кажется.

— Прекрасно. Но, дорогой мой Полемарх, тем, кто не болен, врач не нужен.

— Правда.

— А кто не находится в плавании на корабле, тому не нужен и кормчий.

— Да.

— Значит, кто не воюет, тем не нужен и справедливый человек?

— Это, по-моему, сомнительно.

— Так справедливость нужна и в мирное время?

— Нужна. 333

— А земледелие тоже? Или нет?

— Да, тоже.

— Чтобы собрать урожай?

— Да.

— И разумеется, нужно также сапожное дело?

— Да.

— Чтобы снабжать нас обувью, полагаю, скажешь ты.

— Конечно.

— Так что же? Для какой надобности и для приобретения чего, по-твоему, нужна в мирное время справедливость?

— Она нужна в делах, Сократ.

— Под делами ты понимаешь совместное участие в чем-нибудь или нет?

— Именно совместное участие.

b — Будет ли хорошим и полезным участником в игре в шашки тот, кто справедлив, или же тот, кто умеет играть?

— Тот, кто умеет играть.

— А при кладке кирпича или камня справедливый человек как участник полезнее и лучше, чем строитель?

— Никоим образом.

— Но в каких делах участие справедливого человека предпочтительнее участия строителя или, скажем, кифариста, ведь ясно, что в игре на кифаре кифарист предпочтительнее?

— В денежных делах, как мне кажется.

— За исключением, может быть, расходования денег, Полемарх. Ведь когда понадобится сообща купить
c или продать коня, тогда, думается мне, полезнее будет искусный наездник.

— Видимо.

— А при приобретении судна — кораблестроитель или кормчий.

— Естественно.

— Когда надо сообща распорядиться серебром или золотом, бывают ли случаи, чтобы справедливый человек был полезнее других?

— Бывают, Сократ. Это когда надо отдать их на хранение или сбережение.

— То есть, по твоим словам, когда они лежат без употребления?

— Конечно.

— Значит, когда деньги бесполезны, тогда-то и по-
b лезна справедливость?

— Похоже, что это так.

— И чтобы хранить садовый нож, полезна справедливость общественная и частная, для пользования же им требуется умение виноградаря?

— Видимо, так.

— Пожалуй, ты скажешь, что, когда нужно хранить щит и лиру и в то же время ими не пользоваться, справедливость полезна, а когда нужно пользоваться, тогда полезно умение воина и музыканта.

— Непременно скажу.

— И во всем остальном так: справедливость при пользовании чем-нибудь не полезна, а при непользовании полезна?

— Видимо, так.

— Стало быть, друг мой, справедливость — это не e
слишком важное дело, раз она бывает полезной лишь при бесполезности. Давай рассмотрим вот что: кто мастер наносить удары в кулачном бою или в каком другом, тот, не правда ли, умеет и уберечься от них?

— Конечно.

— А кто способен уберечься от болезни, тот еще гораздо более способен незаметно довести до болезненного состояния другого?

— Мне кажется, так.

— И воинский стан тот лучше оберегает, кто спосо- 334
бен также проникнуть в замыслы неприятеля и предвосхитить его действия?

— Конечно.

— Значит, тот горазд беречь, кто способен и воровать.

— По-видимому.

— Значит, если справедливый человек способен сохранить деньги, то он способен и похитить их.

— По крайней мере к этому приводит наше рассуждение.

— Значит, справедливый человек оказывается каким-то вором. Это ты, должно быть, усвоил из Гомера: он
высоко ставит Автолика, деда Одиссея по матери, и гово- b
рит, что Автолик превосходил всех людей вороватостью и заклинаниями [15]. Так что, и по-твоему, и по Гомеру, и по Симониду, справедливость — это нечто воровское, однако направленное на пользу друзьям и во вред врагам. Разве ты не так говорил?

— Нет, клянусь Зевсом. Впрочем, я уж и не знаю, что говорил. Однако вот на чем я все еще настаиваю: приносить пользу друзьям и вредить врагам — это и будет справедливость.

— А кто, по-твоему, друзья: те ли, кто кажутся хоро- c
шими людьми, или же только те, кто на самом деле

таковы, хотя бы такими и не казались? То же и насчет врагов.

— Естественно дружить с тем, кого считаешь хорошим, и ненавидеть плохих людей.

— Но разве люди не ошибаются в этом? Многие кажутся им хорошими, хотя на деле не таковы, и наоборот.

— Да, ошибаются.

— Значит, хорошие люди им враги, а негодные — друзья?

— Это бывает.

— Но тогда будет справедливым приносить пользу
d плохим людям, а хорошим вредить?

— Оказывается, что так.

— А между тем хорошие люди справедливы, они не способны на несправедливые поступки.

— Это правда.

— По твоим же словам, было бы справедливо причинять зло тем, кто не творит несправедливости.

— Ничего подобного, Сократ! Такой вывод, конечно, никуда не годится.

— Значит, справедливо было бы вредить несправедливым и приносить пользу справедливым людям.

— Этот вывод явно лучше.

— Значит, Полемарх, с теми из людей, кто ошиба-
e ется, часто бывает, что они считают справедливым
вредить своим друзьям — они их принимают за плохих людей — и приносить пользу своим врагам как хорошим людям. Таким образом, мы выскажем нечто прямо противоположное тому, что мы привели из Симонида.

— Да, это часто бывает. Но давай внесем поправку: ведь мы, пожалуй, неверно установили, кто нам друг, а кто враг.

— А как именно мы установили, Полемарх?

— Будто, кто кажется хорошим, тот нам и друг.

— А теперь какую же мы внесем поправку?

— Тот нам друг, кто и кажется хорошим, и на са-
335 мом деле хороший человек. А кто только кажется, а
на деле не таков, это кажущийся, но не подлинный друг. То же самое нужно установить и насчет наших врагов.

— Согласно этому рассуждению, хороший человек будет нам другом, а плохой — врагом.

— Да.

— А как, по-твоему, прежнее определение спра-

ведливого, гласящее, что справедливо делать добро другу и зло врагу, нужно ли теперь дополнить тем, что справедливо делать добро другу, если он хороший человек, и зло — врагу, если он человек негодный?

— Конечно. Это, по-моему, прекрасное определе- b
ние.

— Значит, справедливому человеку свойственно наносить вред некоторым людям?

— Да, конечно, надо вредить плохим людям и нашим врагам.

— А кони, если им нанести вред, становятся лучше или хуже?

— Хуже.

— В смысле достоинств собак или коней?

— Коней.

— И собаки, если им нанести вред, теряют достоинства собак, но не коней?

— Обязательно.

— А про людей, друг мой, не скажем ли мы, что и c
они, если им нанесен вред, теряют свои человеческие достоинства?

— Конечно.

— Но справедливость разве не достоинство человека?

— Это уж непременно.

— И те из людей, друг мой, кому нанесен вред, обязательно становятся несправедливыми?

— По-видимому.

— А разве могут музыканты посредством музыки сделать кого-либо немузыкальным?

— Это невозможно.

— А наездники посредством езды отучить ездить?

— Так не бывает.

— А справедливые люди посредством справедливости сделать кого-либо несправедливым? Или вообще:
могут ли хорошие люди с помощью своих достоинств d
сделать других негодными?

— Но это невозможно!

— Ведь охлаждать, я думаю, свойство не теплоты, а того, что ей противоположно.

— Да.

— И увлажнять — свойство не сухости, а противоположного.

— Конечно.

— И вредить — свойство не хорошего человека, а наоборот.

— Очевидно.

— А справедливый — это хороший человек?

— Конечно.

— Значит, Полемарх, не дело справедливого человека вредить — ни другу, ни кому-либо иному; это дело того, кто ему противоположен, то есть человека несправедливого.

— По-моему, Сократ, ты совершенно прав.

e — Значит, если кто станет утверждать, что воздавать каждому должное — справедливо, и будет понимать это так, что справедливый человек должен причинять врагам вред, а друзьям приносить пользу, то говорящий это вовсе не мудрец, потому что он сказал неправду, ведь мы выяснили, что справедливо никому ни в чем не вредить.

— Я согласен с этим,— отвечал Полемарх.

— Стало быть,— сказал я,— мы с тобой сообща пойдем войной на тех, кто станет утверждать, что это было сказано Симонидом, или Биантом, или Питтаком, или кем-нибудь другим из мудрых [16] и славных людей.

— Я готов,— сказал Полемарх,— принять участие в такой битве.

336 — А знаешь,— сказал я,— чье это, по-моему, изречение, утверждающее, что справедливость состоит в том, чтобы приносить пользу друзьям и причинять вред врагам?

— Чье? — спросил Полемарх.

— Я думаю, оно принадлежит Периандру или Пердикке, а может быть, Ксерксу, или фиванцу Исмению [17], или кому другому из богачей, воображающих себя могущественными людьми.

— Ты совершенно прав.

— Прекрасно. Но раз выяснилось, что справедливость, то есть [самое понятие] справедливого, состоит не в этом, то какое же другое определение можно было бы предложить?

b Фрасимах во время нашей беседы неоднократно порывался вмешаться в разговор, но его удерживали сидевшие с ним рядом — так им хотелось выслушать нас до конца. Однако чуть только мы приостановились, когда я задал свой вопрос, Фрасимах уже не мог более стерпеть: весь напрягшись, как дикий зверь, он ринулся на нас, словно готов был нас растерзать.

Мы с Полемархом шарахнулись в испуге, а он
прямо-таки закричал:
— Что за чепуху вы несете, Сократ, уже с которых
пор! Что вы строите из себя простачков, играя друг с c
другом в поддавки? Если ты в самом деле хочешь узнать,
что такое справедливость, так не задавай вопросов и не
кичись тем, что можешь опровергнуть любой ответ. Тебе
ведь известно, что легче спрашивать, чем отвечать, нет,
ты сам отвечай и скажи, что́ ты считаешь справедливым.
Да не вздумай мне говорить, что это — должное или что d
это — полезное, или целесообразное, или прибыльное,
или пригодное; что бы ты ни говорил, ты мне говори
ясно и точно, потому что я и слушать не стану, если
ты будешь болтать такой вздор.
Ошеломленный словами Фрасимаха, я взглянул на
него с испугом, и мне кажется, что, не взгляни я на него
прежде, чем он на меня, я бы прямо онемел; теперь же,
когда наша беседа привела его в ярость, я взглянул
первым, так что оказался в состоянии отвечать ему и с e
трепетом сказал:
— Фрасимах, не сердись на нас. Если мы — я и вот
он — и погрешили в рассмотрении этих доводов, то,
смею тебя уверить, погрешили невольно. Неужели ты
думаешь, что если бы мы, к примеру, искали золото,
то мы стали бы друг другу поддаваться, так что это
помешало бы нам его найти? Между тем мы разыскиваем
справедливость — предмет драгоценнее всякого золота,
ужели же мы так бессмысленно уступаем друг другу
и не прилагаем всяческих стараний, чтобы его отыскать?
Ты только подумай, мой друг! Нет, это, по-моему, про-
сто оказалось выше наших сил, так что вам, кому это 337
под силу, гораздо приличнее пожалеть нас, чем сер-
диться.
Услышав это, Фрасимах усмехнулся весьма сардони-
чески [18] и сказал:
— О Геракл! Вот она, обычная ирония Сократа! [19] Я
уж и здесь всем заранее говорил, что ты не пожелаешь
отвечать, прикинешься простачком и станешь делать все
что угодно, только бы увернуться от ответа, если кто тебя
спросит.
— Ты мудр, Фрасимах, — сказал я, — и прекрасно
знаешь, что если ты спросишь, из каких чисел состоит
двенадцать, но, задавая свой вопрос, заранее преду
предишь: «Только ты мне не вздумай говорить, братец, b
что двенадцать — это дважды шесть, или трижды

четыре, или шестью два, или четырежды три, иначе я и слушать не стану, если ты будешь молоть такой вздор», то тебе будет заранее ясно, думаю я, что никто не ответит на такой твой вопрос. Но если тебе скажут: «Как же так, Фрасимах? В моих ответах не должно быть ничего из того, о чем ты предупредил? А если выходит именно так, чудак ты, я все-таки должен говорить вопреки истине?
c Или как ты считаешь?» Что ты на это скажешь?

— Хватит,— сказал Фрасимах,— ты опять за прежнее.

— А почему бы нет? — сказал я.— Прежнее или не прежнее, но так может подумать тот, кому ты задал свой вопрос. А считаешь ли ты, что человек станет отвечать вопреки своим взглядам, все равно, существует ли запрет или его нет?

— Значит, и ты так поступишь: в твоем ответе будет как раз что-нибудь из того, что я запретил?

— Я не удивлюсь, если у меня при рассмотрении так и получится.

d — А что, если я укажу тебе на другой ответ насчет справедливости, совсем не такой, как все эти ответы, а куда лучше? Какое ты себе тогда назначишь наказание?

— Какое же другое, как не то, которому должен подвергнуться невежда! А должен он будет поучиться у человека сведущего. Вот этого наказания я и заслуживаю.

— Сладко ты поешь! Нет, ты внеси-ка денежки за обучение [20].

— Само собой, когда они у меня появятся.

— Деньги есть! — воскликнул Главкон.— За этим дело не станет, Фрасимах, ты только продолжай — все мы внесем за Сократа.

e — Чтобы, как я полагаю, Сократ мог поступать, как привык: не отвечать самому, а придираться к чужим доводам и их опровергать?

— Но как же отвечать, многоуважаемый Фрасимах,— сказал я,— если, во-первых, и ничего не знаешь и не притязаешь на знание, а затем если и имеешь кое-какие соображения по этому поводу, так на них наложен запрет, да еще со стороны человека незаурядного, так что вообще нельзя сказать ничего из того, что думаешь? Скорее тебе следует говорить: ведь ты ут-
338 верждаешь, что обладаешь знанием и тебе есть что сказать. Так не раздумывай, будь так любезен, отвечай

мне и не откажи наставить уму-разуму Главкона да и всех остальных.

Вслед за мной и Главкон и все остальные стали просить его не отказываться. У Фрасимаха явно было горячее желание говорить, чтобы блеснуть: он считал, что имеет наготове великолепный ответ, но все же делал вид, будто настаивает на том, чтобы отвечал я. Наконец он уступил и затем прибавил:

— Вот она, мудрость Сократа: сам не желает ни- b
кого наставлять, а ходит повсюду, всему учится у других и даже не отплачивает им за это благодарностью.

— Что я учусь у других, это ты правду сказал, Фрасимах, но что я, по-твоему, не плачу благодарностью, это — ложь. Я ведь плачу как могу. А могу я платить только похвалой — денег у меня нет. С какой охотой я это делаю, когда кто-нибудь, по моему мнению, хорошо говорит, ты сразу убедишься, чуть только примешься мне отвечать: я уверен, что ты будешь говорить хорошо.

О справедливости как выгоде сильнейшего

— Так слушай же. Справедливость, c
утверждаю я, это то, что пригодно сильнейшему [21]. Ну что же ты не похвалишь? Или нет у тебя желания?

— Сперва я должен понять, что ты говоришь. Пока еще я не знаю. Ты утверждаешь, что пригодное сильнейшему — это и есть справедливое. Если Полидамант [22] у нас всех сильнее в борьбе и в кулачном бою и для здоровья его тела пригодна говядина, то будет полезно и вместе с тем справедливо назначить такое d
же питание и нам, хотя мы и слабее его?

— Отвратительно это с твоей стороны, Сократ,— придавать моей речи такой гадкий смысл.

— Ничуть, благороднейший Фрасимах, но поясни свои слова.

— Разве ты не знаешь, что в одних государствах строй тиранический, в других — демократический, в третьих — аристократический?

— Как же не знать?

— И что в каждом государстве силу имеет тот, кто у власти?

— Конечно.

— Устанавливает же законы всякая власть в свою e
пользу: демократия — демократические законы, тирания — тиранические, так же и в остальных случаях. Установив законы, объявляют их справедливыми для

подвластных — это и есть как раз то, что полезно властям, а преступающего их карают как нарушителя законов и справедливости. Так вот я и говорю, почтен-
339 нейший Сократ: во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти. А ведь она — сила, вот и выходит, если кто правильно рассуждает, что справедливость — везде одно и то же: то, что пригодно для сильнейшего.

— Теперь я понял, что́ ты говоришь. Попытаюсь же понять, верно это или нет. В своем ответе ты назвал пригодное справедливым, хотя мне-то ты запретил отвечать так. У тебя только прибавлено: «для сильнейшего».

b — Ничтожная, вероятно, прибавка!

— Еще неясно, может быть, она и значительна. Но ясно, что надо рассмотреть, прав ли ты. Ведь я тоже согласен, что справедливость есть нечто пригодное. Но ты добавляешь «для сильнейшего», а я этого не знаю, так что это нужно еще подвергнуть рассмотрению.

— Рассматривай же.

— Я так и сделаю. Скажи-ка мне, не считаешь ли ты справедливым повиноваться властям?

— Считаю.

c — А власти в том или ином государстве непогрешимы или способны и ошибаться?

— Разумеется, способны и ошибаться.

— Следовательно, принимаясь за установление законов, они одни законы установят правильно, а другие неправильно?

— Я тоже так думаю,— сказал Фрасимах.

— Правильные установления — властям на пользу, а неправильные — во вред. Или как по-твоему?

— Да, так.

— Что́ бы они ни установили, подвластные должны это выполнять, и это-то и будет справедливым?

— Как же иначе?

d — Значит, справедливым будет, согласно твоему утверждению, выполнять не только пригодное сильнейшему, но и противоположное, то есть непригодное.

— Что это такое ты говоришь?

— То же самое, что и ты, как мне кажется. Давай рассмотрим получше: разве мы не признали, что власти, обязывая подвластных выполнять свои предписания, иной раз ошибаются в выборе наилучшего для самих же властей, а между тем со стороны подвластных

будет справедливым выполнять любые предписания властей? Разве мы это не признали?

— Да, я думаю, что признали.

— Так подумай и о том, что ты ведь признал спра- e
ведливым выполнять также и то, что идет во вред властям и вообще тем, кто сильнее: когда власти неумышленно предписывают что-нибудь самим себе во вред, ты все-таки утверждаешь, что справедливым будет выполнять их предписания. В этом случае, премудрый Фрасимах, разве дело не обернется непременно таким образом, что справедливым будет выполнять как раз противоположное тому, что ты говоришь? Ведь здесь слабейшим предписывается выполнять то, что вредно сильнейшему.

— Да, клянусь Зевсом, Сократ,— воскликнул Поле- 340
марх,— это совершенно ясно!

— Особенно, если ты́ засвидетельствуешь это Сократу,— вступил в беседу Клитофонт[23].

— При чем тут свидетели? Ведь сам Фрасимах признал, что власти иной раз дают предписания во вред самим себе, между тем для подвластных считается справедливым эти предписания выполнять.

— Выполнять приказы властей, Полемарх,— вот что считал Фрасимах справедливым.

— Да ведь он считал, Клитофонт, справедливым то, что пригодно сильнейшему. Установив эти два положе- b
ния, он также согласился, что власть имущие иной раз приказывают то, что им самим идет во вред, однако слабейшие и подвластные все-таки должны это выполнять. Из этого допущения вытекает, что пригодное для сильнейшего нисколько не более справедливо, чем непригодное.

— Но под пригодным сильнейшему Фрасимах понимал то, что́ сам сильнейший считает для себя пригодным,— возразил Клитофонт.— Это-то и должен выполнять слабейший — вот что он признал справедливым.

— Нет, Фрасимах не так говорил,— сказал Полемарх.

— Не все ли равно, Полемарх,— заметил я,— если c
теперь Фрасимах говорит так, то мы так и будем его понимать. Скажи-ка мне, Фрасимах, хотел ли ты сказать, что справедливо все, что кажется сильнейшему пригодным для него самого, независимо от того, пригодно ли оно на самом деле или нет? Так ли нам понимать то, что ты говоришь?

— Вовсе не так. Неужели ты думаешь, что я считаю сильнейшим того, кто ошибается, и как раз тогда, когда он ошибается?

— Я по крайней мере думал, что таков смысл твоих слов, раз ты согласился, что власти небезгрешны, но, напротив, кое в чем и ошибаются.

d — И крючкотвор же ты, Сократ, в твоих рассужде-
ниях! Того, например, кто ошибочно лечит больных,
назовешь ли ты врачом за эти его ошибки? Или ма-
стером счета того, кто ошибается в счете именно тогда,
когда он ошибается, и именно за эту его ошибку? Думаю,
мы только в просторечье так выражаемся: «ошибся
врач», «ошибся мастер счета» или «учитель граммати-
e ки». Я же полагаю, что если он действительно тот,
кем мы его называем, то он никогда не совершает оши-
бок. По точному смыслу слова, раз уж ты так любишь
точность, никто из мастеров своего дела в этом деле
не ошибается. Ведь ошибаются от нехватки знания, то
есть от недостатка мастерства. Так что, будь он худож-
ник, или мудрец, или правитель, никто не ошибается,
когда владеет своим мастерством, хотя часто и гово-
рят: «врач ошибся», «правитель ошибся». В этом
смысле ты и понимай мой ответ. Вот он с полнейшей
341 точностью: правитель, поскольку он действительно на-
стоящий правитель, ошибок не совершает, он безоши-
бочно устанавливает то, что для него всего лучше, и
это должны выполнять те, кто ему подвластен. Так что,
как я и говорил с самого начала, я называю справед-
ливостью выполнение того, что пригодно сильнейшему.

— Вот как, Фрасимах, по-твоему, я крючкотвор?

— И даже очень.

— Ты считаешь, что в моих рассуждениях я со злым умыслом задавал свои вопросы?

— Я в этом уверен. Только ничего у тебя не вый-
b дет: от меня тебе не скрыть своей злонамеренности, а
раз тебе ее не скрыть, то и не удастся тебе пересилить
меня в нашей беседе.

— Да я не стал бы и пытаться, дорогой мой. Но чтобы у нас не получилось чего-нибудь опять в этом роде, определи, в обычном ли понимании или в точном смысле употребляешь ты слова «правитель» и «сильнейший», когда говоришь, что будет справедливым, чтобы слабейший творил пригодное сильнейшему.

— Я имею в виду правителя в самом точном смысле этого слова. Искажай теперь злостно и клевещи,

сколько можешь,— я тебе не уступлю. Впрочем, тебе с этим не справиться.

— По-твоему, я до того безумен, что решусь стричь c
льва [24] и клеветать на Фрасимаха?

— Однако ты только что пытался, хотя тебе это и не под силу.

— Довольно об этом. Скажи-ка мне лучше: вот тот, о котором ты недавно говорил, что он в точном смысле слова врач,— думает ли он только о деньгах, или он печется о больных? Конечно, речь идет о настоящем враче.

— Он печется о больных.

— А кормчий? Подлинный кормчий — это начальник над гребцами или и сам он гребец?

— Начальник над гребцами.

— Ведь нельзя, я думаю, принимать в расчет только d
то, что он тоже плывет на корабле — гребцом его не назовешь. Его называют кормчим не потому, что он на корабле, а за его умение и потому, что он начальствует над гребцами.

— Это верно.

— Стало быть, каждый из них, то есть и врач и кормчий, обладает какими-нибудь полезными сведениями?

— Конечно.

— Не для того ли вообще и существует искусство, чтобы отыскивать и изобретать, что́ кому пригодно?

— Да, для этого.

— А для любого искусства пригодно ли что-нибудь иное, кроме своего собственного наивысшего совершенства?

— Что ты имеешь в виду? e

— Вот что: если бы меня спросили, довлеет ли наше тело само себе или же оно нуждается еще в чем-нибудь, я бы ответил: «Непременно нуждается. Потому-то и найдены теперь способы врачевания, что тело у нас несовершенно, а раз оно таково, оно само себе не довлеет. Для придачи телу того, что ему пригодно, и потребовалось искусство». Как, по-твоему, верно я говорю или нет?

— Верно.

— Так что же? Разве несовершенно само искусство 342
врачевания? Нужно ли вообще дополнять то или иное искусство еще каким-нибудь положительным качеством, как глаза — зрением, а уши — слухом? То есть

нужно ли к любому искусству добавлять еще какое-нибудь другое искусство, которое решало бы, что́ пригодно для первого и чем его надо восполнить? Разве в самом искусстве скрыто какое-то несовершенство и любое искусство нуждается еще в другом искусстве, которое обсуждало бы, что́ полезно тому, первому? А для этого обсуждающего искусства необходимо в свою очередь еще другое подобного же рода искусство
b и так до бесконечности? Или же всякое искусство само по себе решает, что́ для него пригодно? Или же для обсуждения того, что́ исправит его недостатки, ему не требуется ни самого себя, ни другого искусства? Ведь у искусства не бывает никакого несовершенства или погрешности и ему не годится изыскивать пригодное за пределами себя самого. Раз оно правильно, в нем нет ущерба и искажений, пока оно сохраняет свою безупречность и целостность. Рассмотри это в точном, установленном тобой смысле слова — так это будет или по-другому?

— Видимо, так.

c — Значит, врачевание рассматривает не то, что пригодно врачеванию, а то, что пригодно телу.

— Да.

— И верховая езда — то, что пригодно не для езды, а для коней. И любое другое искусство — не то, что ему самому пригодно (в этом ведь оно не нуждается), а то, что пригодно его предмету.

— Видимо, так.

— Но ведь всякое искусство, Фрасимах, это власть и сила в той области, где оно применяется.

Фрасимах согласился с этим, хотя и крайне неохотно.

— Следовательно, любое искусство имеет в виду пригодное не сильнейшему, а слабейшему, которым
d оно и руководит.

В конце концов Фрасимах согласился с этим, хотя и пытался сопротивляться, и, когда он согласился, я сказал:

— Значит, врач — поскольку он врач — вовсе не имеет в виду и не предписывает того, что пригодно врачу, а только лишь то, что пригодно больному. Ведь мы согласились, что в точном смысле этого слова врач не стяжатель денег, а управитель телами. Или мы в этом не согласились?

Фрасимах ответил утвердительно.

— Следовательно, и кормчий в подлинном смысле слова — это управитель гребцов, но не гребец?

Фрасимах согласился. e

— Значит, такой кормчий, он же и управитель, будет иметь в виду и предписывать не то, что пригодно кормчему, а то, что полезно гребцу, то есть тому, кто его слушает.

Фрасимах с трудом подтвердил это.

— Следовательно, Фрасимах, и всякий, кто чем-либо управляет, никогда, поскольку он управитель, не имеет в виду и не предписывает того, что пригодно ему самому, но только то, что пригодно его подчиненному, для которого он и творит. Что бы он ни говорил и что бы ни делал, всегда он смотрит, что́ пригодно подчиненному и что тому подходит.

Когда мы пришли к этому в нашем споре и всем 343
присутствующим стало ясно, что прежнее объяснение справедливости обратилось в свою противоположность, Фрасимах, вместо того чтобы отвечать, вдруг спросил:

— Скажи-ка мне, Сократ, у тебя есть нянька?

— Что такое? — сказал я.— Ты бы лучше отвечал, чем задавать такие вопросы.

— Да пусть твоя нянька не забывает утирать тебе нос, ты ведь у нее не отличаешь овец от пастуха.

— С чего ты это взял? — сказал я.

— Потому что ты думаешь, будто пастухи либо b
волопасы заботятся о благе овец или волов, когда откармливают их и холят, и что делают они это с какой-то иной целью, а не ради блага владельцев и своего собственного. Ты полагаешь, будто и в государствах правители — те, которые по-настоящему правят,— относятся к своим подданным как-то иначе, чем пастухи к овцам, и будто они днем и ночью только и думают о чем-то ином, а не о том, откуда бы извлечь для себя пользу. «Справедливое», «справедливость», «не- c
справедливое», «несправедливость» — ты так далек от всего этого, что даже не знаешь: справедливость и справедливое — в сущности это чужое благо, это нечто, устраивающее сильнейшего, правителя, а для подневольного исполнителя это чистый вред, тогда как несправедливость — наоборот: она правит, честно говоря, простоватыми, а потому и справедливыми людьми. Подданные осуществляют то, что пригодно правителю, так как в его руках сила. Вследствие их исполнительности он благоденствует, а сами они — ничуть.

d Надо обратить внимание, Сократ, величайший ты простак, на то, что справедливый человек везде проигрывает сравнительно с несправедливым. Прежде всего во взаимных обязательствах между людьми: когда тот и другой ведут какое-нибудь общее дело, ты нигде не найдешь, чтобы при окончательном расчете справедливый человек получил больше, чем несправедливый, наоборот, он всегда получает меньше. Затем во взаимоотношениях с государством, когда надо делать какие-нибудь взносы: при равном имущественном положении справедливый вносит больше, а несправедливый меньше, и, когда надо получать, справедливому
e не достается ничего, а несправедливый много выгадывает. Да и когда они занимают какую-нибудь государственную должность, то у справедливого, даже если ему не придется понести какого-нибудь иного ущерба, приходят в упадок его домашние дела, так как он не может уделять им достаточно внимания, из общественных же дел он не извлекает никакой пользы именно потому, что он человек справедливый. Вдобавок он вызывает недовольство своих родственников и знакомых тем, что не хочет покровительствовать им, если это противоречит справедливости. А у человека несправедливого все это обстоит как раз наоборот.

344 Я повторяю то, что недавно говорил: обладание властью дает большие преимущества. Это ты и должен учитывать, если хочешь судить, насколько всякому для себя лично полезнее быть несправедливым, чем справедливым. Всего проще тебе будет это понять, если ты возьмешь несправедливость в ее наиболее завершенном виде, когда благоденствует как раз тот, кто нарушил справедливость, и в высшей степени жалок тот, кто на себе испытал несправедливость и все же не решился пойти против справедливости. Такова тирания: она то исподтишка, то насильственно захватывает то, что ей не принадлежит, — храмовое и государственное имущество, личное и общественное, — и не
b постепенно, а единым махом. Частичное нарушение справедливости, когда его обнаружат, наказывается и покрывается величайшим позором. Такие частичные нарушители называются, смотря по виду своих злодеяний, то святотатцами, то похитителями рабов, то взломщиками, то грабителями, то ворами. Если же кто, мало того что лишит граждан имущества, еще и самих их поработит, обратив в невольников, его вместо

этих позорных наименований называют преуспевающим и благоденствующим, и не только его соотечественники, c
но и чужеземцы, именно потому, что знают: такой человек сполна осуществил несправедливость. Ведь те, кто порицает несправедливость, не порицают совершение несправедливых поступков, они просто боятся за себя, как бы им самим не пострадать. Так-то вот, Сократ: достаточно полная несправедливость сильнее справедливости, в ней больше силы, свободы и властности, а справедливость, как я с самого начала и говорил,— это то, что пригодно сильнейшему, несправедливость же целесообразна и пригодна сама по себе.

Сказав это, Фрасимах намеревался было уйти — d
потоком своего многословия он, словно банщик, окатил нас и залил нам уши, однако присутствующие не пустили его и заставили остаться, чтобы он привел доводы в подтверждение своих слов. Да я и сам очень нуждался в этом и потому сказал:

— Удивительный ты человек, Фрасимах. Набрасываешься на нас с такой речью и вдруг собираешься уйти, между тем ты и нас не наставил в достаточной мере, да и сам не разобрался, так ли обстоит дело либо подругому. Или, по-твоему, это мелочь — попытаться оп- e
ределить такой предмет? Разве это не было бы руководством в жизни, следуя которому каждый из нас стал бы жить с наибольшей для себя выгодой?

— Я думаю,— сказал Фрасимах,— что это-то обстоит иначе.

— По-видимому,— сказал я,— тебе нет никакого дела до нас, тебе все равно, станем ли мы жить хуже или лучше, оставаясь в неведении относительно того, что́ ты, по твоим словам, знаешь. Но, дорогой мой, дай себе труд открыть это и нам. Нас здесь собралось так 345
много, что, если ты нас облагодетельствуешь, это будет неплохим для тебя вкладом. Что касается моего мнения, то я говорю тебе, что я все-таки не верю и не думаю, будто несправедливость выгоднее справедливости, даже когда несправедливости предоставлена полная свобода действия. Допустим, дорогой мой, что кто-нибудь несправедлив, допустим, что он может совершать несправедливые поступки либо тайно, либо в открытом бою, все же это меня не убеждает, будто несправедливость выгоднее справедливости. Возможно, что и кто-нибудь b
другой из нас, а не только я вынес такое же впечатление. Так убеди же нас как следует, уважаемый Фрасимах,

что мы думаем неправильно, когда ставим справедливость значительно выше несправедливости.

— Как же тебя убедить? — сказал Фрасимах.— Раз тебя не убедило то, что я сейчас говорил, как же мне еще с тобой быть? Не впихнуть же мои взгляды в твою душу!

— Ради Зевса, только не это! Прежде всего ты держись тех же взглядов, которые уже высказал, а если они у тебя изменились, скажи об этом открыто и не обманывай нас. Ты видишь теперь, Фрасимах (давай-ка
c еще раз рассмотрим прежнее): дав сперва определение подлинного врача, ты не подумал, что ту же точность надо потом сохранить, говоря и о подлинном пастухе. Ты думаешь, что он пасет овец, поскольку он пастух, не имея в виду высшего для них блага, а так, словно какой-то нахлебник, собирающийся хорошенько угос-
d титься за столом; или, что касается доходов, так, словно он стяжатель, а не пастух. Между тем для этого искусства важно, конечно, чтобы оно отвечало не чему-нибудь иному, а своему прямому назначению, и притом наилучшим образом, тогда овцы и будут в наилучшем состоянии; такое искусство будет достаточным для этой цели, пока в нем нет никаких недочетов. Потому-то, думал я, мы теперь непременно согласимся, что всякая власть, поскольку она власть, имеет в виду
e благо не кого иного, как тех, кто ей подвластен и ею опекаем — в общественном и в частном порядке. И неужели ты думаешь, будто те, кто правит государствами,— подлинные правители — правят по доброй воле?

— Клянусь Зевсом, не только думаю, но знаю наверняка.

— Правда, Фрасимах? Разве ты не замечаешь, что никто из других правителей не желает править добровольно, но все требуют вознаграждения, потому что от их правления будет польза не им самим, а их подчи-
346 ненным? Скажи-ка мне вот что: не потому ли мы отличаем одно искусство от другого, что каждое из них имеет свое назначение? Только не высказывай, дорогой мой, чего-нибудь неожиданно странного — иначе мы никогда не кончим.

— Да, мы отличаем их именно поэтому.

— Следовательно, каждое приносит нам какую-то особую пользу, а не пользу вообще: например, врачевание — здоровье, кораблевождение — безопасность во время плавания и так далее.

— Конечно.

— А искусство оплачивать труд касается возна- b
граждения, ведь для этого оно и предназначено. Или
врачевание и кораблевождение для тебя одно и то же?
Согласно твоему предложению, ты хочешь все точно
определить; так вот, если кто-нибудь, занимаясь ко-
раблевождением, поздоровеет, так как ему пойдет на
пользу морское плавание, будешь ли ты склонен из-за
этого назвать кораблевождение врачеванием?

— Конечно, нет.

— И я думаю, ты не назовешь это оплатой труда, если кто, работая по найму, поздоровеет?

— Конечно, нет.

— Так что же? И врачевание ты не назовешь искусством работать по найму, когда врачующий так работает?

— Не назову. c

— Стало быть, мы с тобой согласны в том, что каждое искусство полезно по-своему?

— Пусть будет так.

— Значит, какую бы пользу ни извлекали сообща те или иные мастера, ясно, что они сообща участвуют в том деле, которое приносит им пользу.

— По-видимому.

— Мы говорим, что мастерам, получающим плату, полезно то, что они получают выгоду от искусства оплаты труда.

Фрасимах неохотно согласился.

— Значит, у каждого из них эта самая польза, то d
есть получение платы, проистекает не от их собствен-
ного искусства. Если рассмотреть это точнее, то вра-
чевание ведет к здоровью, а способ оплаты — к возна-
граждению; строительное искусство создает дом, а
искусство найма сопровождает это вознаграждением.
Так и во всем остальном: каждое искусство делает свое
дело и приносит пользу соответственно своему
назначению. Если же к этому искусству не присое-
динится оплата, будет ли от него польза мастеру?

— Видимо, нет.

— Значит, ему нет никакой пользы, когда он ра- e
ботает даром?

— Я так думаю.

— Следовательно, Фрасимах, теперь это уже ясно: никакое искусство и никакое правление не обеспечивает пользы для мастера, но, как мы тогда и говорили,

оно обеспечивает и предписывает ее своему подчиненному, имея в виду то, что пригодно слабейшему, а не сильнейшему. Поэтому-то я и говорил не так давно, дорогой Фрасимах, что никто не захочет добровольно быть правителем и заниматься исправлением чужих
347 пороков, но всякий, напротив, требует вознаграждения, потому что, кто намерен ладно применять свое искусство, тот никогда не действует и не повелевает ради собственного блага, но повелевает только ради высшего блага для своих подчиненных. Вот почему для приступающих к правлению должно существовать вознаграждение — деньги либо почет или же наказание для отказывающихся управлять.

— Как так, Сократ? — сказал Главкон.— Первые два вида вознаграждения я знаю, но ты и наказание отнес к своего рода вознаграждению: этого я уже не понимаю.

— Значит, ты не понимаешь вознаграждения са-
b мых лучших, благодаря которому и правят наиболее порядочные люди, в тех случаях, когда они соглашаются управлять. Разве ты не знаешь, что честолюбие и сребролюбие считаются позорными, да и на самом деле это так?

— Знаю.

— Так вот, хорошие люди потому и не соглашаются управлять — ни за деньги, ни ради почета: они не хотят прозываться ни наемниками, открыто получая вознаграждение за управление, ни ворами, тайно пользуясь его выгодами; в свою очередь и почет их не привлекает — ведь они не честолюбивы. Чтобы они
c согласились управлять, надо обязать их к этому и применять наказания. Вот, пожалуй, причина, почему считается постыдным добровольно домогаться власти, не дожидаясь необходимости. А самое великое наказание — это быть под властью человека худшего, чем ты, когда сам ты не согласился управлять. Мне кажется, именно из опасения такого наказания порядочные люди и управляют, когда стоят у власти: они приступают тогда к управлению не потому, что идут на что-то хорошее и находят в этом удовлетворение,
d но по необходимости, не имея возможности поручить это дело кому-нибудь, кто лучше их или им равен.

Если бы государство состояло из одних только хороших людей, все бы, пожалуй, оспаривали друг у друга возможность устраниться от правления, как теперь

оспаривают власть. Отсюда стало бы ясно, что по существу подлинный правитель имеет в виду не то, что пригодно ему, а то, что пригодно подвластному, так что всякий понимающий это человек вместо того, чтобы хлопотать о пользе другого, предпочел бы, чтобы другие позаботились о его пользе. Я ни в коем
случае не уступлю Фрасимаху, будто справедливость — e
это то, что пригодно сильнейшему. Но мы еще обсудим это потом.

Справедливость и несправедливость

Для меня сейчас гораздо важнее недавнее утверждение Фрасимаха, будто жизнь человека несправедливого лучше жизни человека справедливого. А ты, Главкон, что выбираешь? Какое из этих двух утверждений, по-твоему, более верно?

— По-моему,— сказал Главкон,— выгоднее жизнь человека справедливого.

— А ты слышал, сколько разных благ приписал 348
Фрасимах жизни человека несправедливого?

— Слышал, да не верю.

— Так хочешь, мы его переубедим, если нам как-нибудь удастся обнаружить, что он не прав?

— Как не хотеть! — сказал Главкон.

— Однако если мы станем возражать ему, слово за словом перечисляя блага справедливости, а затем снова будет говорить он и опять мы, то понадобится вести
счет указанным благам и измерять их, а чтобы b
решить, сколько их привел каждый из нас в каждом своем ответе, нам понадобятся судьи. Если же мы будем вести исследование, как мы делали это только что, когда сходились во мнениях, тогда мы одновременно будем и судьями, и защитниками.

— Конечно.

— Какой же из этих двух способов тебе нравится?

— Второй.

— Ну-ка, Фрасимах,— сказал я,— отвечай нам с самого начала. Ты утверждаешь, что совершенная несправедливость полезнее совершенной справедливости?

— Конечно, я это утверждаю, и уже сказал почему. c

— Ну а как ты скажешь вот насчет чего: называешь ли ты одно из этих свойств добродетелью, а другое — порочностью?

— А почему бы нет?

— Значит, добродетелью ты назовешь справедливость, а порочностью — несправедливость?

— Не иначе, дражайший! И я говорю, что несправедливость целесообразна, а справедливость — нет!

— Ну и что же тогда получается?

— Да наоборот.

— Неужели, что справедливость порочна?

— Нет, но она — весьма благородная тупость (εὐήθειαν).

d — Но называешь ли ты несправедливость злоумышленностью (κακοήθειαν)?

— Нет, это здравомыслие.

— Разве несправедливые кажутся тебе разумными и хорошими?

— По крайней мере те, кто способен довести несправедливость до совершенства и в состоянии подчинить себе целые государства и народы. А ты, вероятно, думал, что я говорю о тех, кто отрезает кошельки? Впрочем, и это целесообразно, пока не будет обнаружено. Но о них не стоит упоминать; иное дело то, о чем я сейчас говорил.

e — Мне прекрасно известно, что́ ты этим хочешь сказать, но меня удивляет, что несправедливость ты относишь к добродетели и мудрости, а справедливость — к противоположному.

— Конечно, именно так.

— Это уж слишком резко, мой друг, и не всякий найдется, что́ тебе сказать. Если бы ты утверждал, что несправедливость целесообразна, но при этом, подобно другим, признал бы ее порочной и позорной, мы нашлись бы, что́ сказать, согласно общепринятым взглядам. А теперь ясно, что ты станешь утверждать, будто несправедливость — прекрасна и сильна и так
349 далее, то есть припишешь ей все то, что мы приписываем справедливости, раз уж ты дерзнул отнести несправедливость к добродетели и мудрости.

— Ты догадался в высшей степени верно.

— В таком случае, не следует отступаться от подробного рассмотрения всего этого в нашей беседе, пока ты, насколько я замечаю, говоришь действительно то, что думаешь. Мне кажется, Фрасимах, ты сейчас нисколько не шутишь, а высказываешь то, что представляется тебе истинным.

— Не все ли тебе равно, представляется это мне таковым или нет? Ведь мое утверждение ты не опровергнешь.

b — Оно, конечно, хоть и все равно, но попытайся

вдобавок ответить еще на это: представляется ли тебе, что справедливый человек желал бы иметь какое-либо преимущество перед другим, тоже справедливым?

— Ничуть, иначе он не был бы таким вежливым и простоватым, как это теперь наблюдается.

— Ну а в делах справедливости?

— Даже и там нет.

— А притязал бы он на то, что ему следует обладать преимуществом сравнительно с человеком несправедливым и что это было бы справедливо? Или он не считал бы это справедливым?

— Считал бы и притязал бы, да только это ему не под силу.

— Но я не об этом спрашиваю, а о том, считает ли нужным и хочет ли справедливый иметь больше, чем c
несправедливый?

— Да, конечно, хочет.

— А несправедливый человек? Неужели он будет притязать на обладание преимуществом сравнительно со справедливым человеком также и в делах справедливости?

— А почему бы и нет? Ведь он притязает на то, чтобы иметь больше всех.

— Значит, несправедливый человек будет притязать на обладание преимуществом перед другим несправедливым человеком и его деятельностью и будет с ним бороться за то, чтобы захватить самому как можно больше?

— Да, это так.

— Значит, мы скажем следующим образом: справедливый человек хочет обладать преимуществом сравнительно не с подобным ему человеком, а с тем, кто на него не похож, между тем как несправедливый хочет им обладать сравнительно с обоими — и с тем, кто подобен ему, и с тем, кто на него не похож. d

— Это ты сказал как нельзя лучше.

— А ведь несправедливый человек все же бывает разумным и значительным, а справедливый — ни тем ни другим.

— Это тоже хорошо сказано.

— Значит, несправедливый человек бывает похож на человека разумного и значительного, а справедливый, напротив, не похож?

— Как же человеку не быть похожим на себе по-

добных, раз он сам таков? А если он не таков, то и не похож.

— Прекрасно. Значит, каждый из них таков, как те, на кого он похож.

— А почему бы и нет?

— Пусть так. А скажи, Фрасимах, называешь ли ты

e одного человека знатоком музыки, а другого — нет?

— Конечно.

— Какой же из них разумен, а какой — нет?

— Знаток музыки, конечно, разумен, а другой — неразумен.

— И раз он разумен, значит, этот человек выдающийся, а кто неразумен — ничтожен?

— Да.

— Ну а врач? Не так же ли точно?

— Так же.

— А как, по-твоему, уважаемый Фрасимах, знаток музыки, настраивая лиру, этим натягиванием и отпусканием струн притязает ли на что-нибудь большее, чем быть знатоком?

— По-моему, нет.

— Ну а на что-то большее в сравнении с другим, не знатоком?

— Это уж непременно.

350 — А врач? Назначая ту или иную пищу и питье, притязает ли он этим на что-то большее, чем быть врачом и знать врачебное дело?

— Нет, нисколько.

— А притязает ли он на что-то большее, чем тот, кто не врач?

— Да.

— Примени же это к любой области знания и незнания. Считаешь ли ты, что знаток любого дела притязает на большее в своих действиях и высказываниях, чем другой знаток того же дела, или на то же самое в той же области, что и тот, кто ему подобен?

— Пожалуй, я должен согласиться с последним.

— А невежда? Разве он не притязал бы на большее

b одинаково в сравнении со знатоком и с другим невеждой?

— Возможно.

— А знаток ведь человек мудрый?

— Я полагаю.

— А мудрый человек обладает достоинствами?

— Полагаю.

— Значит, человек, обладающий достоинствами, и к тому же мудрый, не станет притязать на большее сравнительно с ему подобным, а только с тем, кто на него не похож, то есть ему противоположен.

— По-видимому.

— Человек же низких свойств и невежда станет притязать на большее и сравнительно с ему подобным, и сравнительно с тем, кто ему противоположен.

— Очевидно.

— Стало быть, Фрасимах, несправедливый человек будет у нас притязать на большее сравнительно и с тем, кто на него не похож, и с тем, кто похож. Или ты не так говорил?

— Да, так.

— А справедливый человек не станет притязать на c
большее сравнительно с ему подобным, а только с тем, кто на него не похож.

— Да.

— Следовательно, справедливый человек схож с человеком мудрым и достойным, а несправедливый — с человеком плохим и невеждой.

— Пожалуй, что так.

— Но ведь мы уже признали, что, кто на кого похож, тот и сам таков.

— Признали.

— Следовательно, у нас оказалось, что справедливый — это человек достойный и мудрый, а несправедливый — невежда и недостойный.

Хотя Фрасимах и согласился со всем этим, но далеко не с той легкостью, как я это вам сейчас пере- d
даю, а еле-еле, через силу. Попотел он при этом изрядно, тем более что дело происходило летом. Тут и узрел я впервые, что даже Фрасимах может покраснеть.

После того как мы оба признали, что справедливость — это добродетель и мудрость, а несправедливость — порочность и невежество, я сказал:

— Пусть так. Будем считать это у нас уже установленным. Но мы еще утверждали, что несправедливость могущественна. Или ты не помнишь, Фрасимах?

— Помню. Но я недоволен тем, что ты сейчас утверждаешь, и должен по этому поводу сказать коечто. Впрочем, если я стану говорить, я уверен, ты на-
зовешь это разглагольствованием. Так что либо пре- e
доставь мне говорить, что́ я хочу, либо, если тебе угодно спрашивать, спрашивай, а я тебе буду вторить,

словно старухам, рассказывающим сказки, и то одобрительно, то отрицательно кивать головой.

— Только ни в коем случае не вопреки собственному мнению.

— Постараюсь, чтобы ты остался доволен мной, раз уж ты не даешь мне говорить. Чего ты от меня еще хочешь?

— Ничего, клянусь Зевсом. Если ты будешь так поступать — дело твое, я же тебе задам вопрос.

— Задавай.

— Я спрашиваю о том же, что и недавно, чтобы
351 наше рассуждение шло по порядку, а именно: как относится справедливость к несправедливости? Ведь раньше было сказано, что несправедливость и могущественнее, и сильнее справедливости. Теперь же, раз справедливость — это мудрость и добродетель, легко, думаю я, обнаружится, что она и сильнее несправедливости, раз та не что иное, как невежество. Это уж всякий поймет.

Но я не хочу, Фрасимах, рассматривать это так
b плоско, а скорее вот в каком роде: признаёшь ли ты, что государство может быть несправедливым и может пытаться несправедливым образом поработить другие государства и держать их в порабощении, причем многие государства бывают порабощены им?

— А почему бы нет? Это в особенности может быть осуществлено самым превосходным из государств, наиболее совершенным в своей несправедливости.

— Я понимаю, что таково было твое утверждение. Но я вот как его рассматриваю: государство, становясь сильнее другого государства, приобретает свою мощь независимо от справедливости или же обязательно в сочетании с нею?

c — Если, как ты недавно говорил, справедливость — это мудрость, тогда — в сочетании со справедливостью. Если же дело обстоит, как говорил я, то — с несправедливостью.

— Меня очень радует, Фрасимах, что ты не говоришь просто «да» или «нет», но отвечаешь мне, да еще так превосходно.

— Это я тебе в угоду.

— И хорошо делаешь. Угоди же мне еще вот чем: скажи, как, по-твоему, государство, или войско, или разбойники, или воры, или еще какой-либо народ, несправедливо приступающий сообща к какому-нибудь

делу, может ли что-нибудь сделать, если эти люди будут несправедливо относиться друг к другу?

— Конечно, нет. d

— А если не будут относиться несправедливо, тогда скорей?

— Еще бы!

— Ведь несправедливость, Фрасимах, вызывает раздоры, ненависть, междоусобицы, а справедливость — единодушие и дружбу [25]. Не так ли?

— Пусть будет так, чтобы не спорить с тобой.

— Это хорошо с твоей стороны, почтеннейший. Скажи-ка мне вот что: если несправедливости, где бы она ни была, свойственно внедрять ненависть повсюду, то, возникши в людях, все равно, свободные ли они или рабы, разве она не заставит их возненавидеть друг друга, не приведет к распрям, так что им станет невозможно действовать сообща? e

— Конечно.

— Да хотя бы их было только двое, но раз уж она в них возникла, разве они не разойдутся во взглядах, не возненавидят, как враги, друг друга, да притом и людей справедливых?

— Да, они будут врагами.

— Если даже, Фрасимах,— удивительный ты человек! — несправедливость возникнет только у одного, разве потеряет она тогда свойственную ей силу? Или же, наоборот, она будет иметь ее нисколько не меньше?

— Пускай себе имеет ничуть не меньше.

— А силу она имеет, как видно, какую-то такую, что, где бы несправедливость ни возникла — в государстве ли, в племени, в войске или в чем-либо ином,— она прежде всего делает невозможным дей- 352
ствия этих групп, поскольку эти действия сопряжены с ней самой, ведь она ведет к раздорам, к разногласиям, внутренней и внешней вражде, в том числе и к справедливому противнику. Разве не так?

— Конечно, так.

— Даже возникая в одном человеке, она производит все то, что ей свойственно совершать. Прежде всего она делает его бездейственным, так как он в раздоре и разладе с самим собой, он враг и самому себе, и людям справедливым. Не так ли?

— Да.

— Но ведь и боги справедливы, друг мой?

— Пусть так.

b — Выходит, и богам, Фрасимах, несправедливый враждебен, а справедливый им — друг.

— Угощайся этим рассуждением сам, да смелее. Я тебе не стану перечить, чтобы не нажить врагов среди присутствующих.

— Ну так дополни это мое угощение еще и остальными ответами, подобно тому как ты это делал сейчас. Обнаружилось, что справедливые люди мудрее, лучше и способнее к действию, несправедливые же не
c способны действовать вместе. Хотя мы и говорим, что когда-то кое-что было совершено благодаря энергичным совместным действиям тех, кто несправедлив, однако в этом случае мы выражаемся не совсем верно. Ведь они не пощадили бы друг друга, будь они вполне несправедливы, стало быть, ясно, что было в них что-то и справедливое, мешавшее им обижать друг друга так, как тех, против кого они шли. Благодаря этому они и совершили то, что совершили. На несправедливое их подстрекала присущая им несправедливость, но были они лишь наполовину порочными, потому что люди совсем плохие и совершенно несправедливые совершенно
d не способны и действовать. Вот как я это понимаю, а не так, как ты сперва утверждал.

Нам остается еще исследовать то, что мы вслед за тем решили подвергнуть рассмотрению, то есть лучше ли живется людям справедливым, чем несправедливым, и счастливее ли они. Хотя, по-моему, это уже и теперь видно из сказанного, все же надо рассмотреть это основательнее — ведь речь идет не о пустяках, а о том, каким образом надо жить.

— Так рассмотри же это.

— Я это и делаю. Ну, вот скажи мне, есть, по-твоему, у коня какое-нибудь назначение?

e — По-моему, да.

— Не то ли ты считал бы назначением коня или чего угодно другого, что́ может быть выполнено только с его помощью или во всяком случае лучше всего с ней?

— Не понимаю.

— Да вот как: можешь ли ты видеть чем-нибудь иным, кроме глаз?

— Нет, конечно.

— Ну а слышать чем-нибудь иным, кроме ушей?

— Ни в коем случае.

— Так разве неправильно будет сказать, что эти вещи — их предназначение?

— Разумеется, правильно.
— Ну а ветви виноградной лозы можешь ты обрезать садовым и простым ножом и многими другими орудиями? 353
— Конечно.
— Но ничем не обрежешь их так хорошо, как особым серпом, который для того-то и сделан.
— Это правда.
— Так не считать ли нам это назначением серпа?
— Будем считать.
— Теперь, я думаю, ты лучше поймешь мой недавний вопрос: не будет ли назначением каждой вещи то, что́ кто-нибудь выполняет только с ее помощью или, лучше всего, пользуясь ею, нежели любой иной вещью?
— Понимаю. По-моему, это и будет назначением каждой вещи. b
— Хорошо. А не находишь ли ты, что раз у каждой вещи есть свое назначение, то у нее должны быть и свои достоинства? Вернемся к нашим примерам: признаем ли мы, что глаза имеют свое назначение?
— Да, имеют.
— Значит, у глаз есть и свое достоинство?
— Есть и это.
— Ну, а уши имеют свое назначение?
— Да.
— Значит, и свое достоинство?
— А в отношении всех остальных вещей разве дело обстоит не так же?
— Так.
— Погоди-ка. Могут ли глаза хорошо выполнять свое назначение, если у них нет свойственных им достоинств, а вместо этого — одни недостатки? c
— Как можно! Вместо зрения ты, верно, говоришь о сплошной слепоте.
— Да, именно зрение и составляет достоинство глаз. Но я пока не об этом спрашиваю, а о том, не вследствие ли присущих им достоинств глаза хорошо выполняют свое назначение, а при недостатках — плохо.
— Это ты верно говоришь.
— И уши, лишенные свойственных им достоинств, плохо выполняют свое назначение?
— Конечно.
— Подведем ли мы и все остальное под это правило? d

— По-моему, да.

— Тогда рассмотри после этого вот что: есть ли у души какое-либо назначение, которое нельзя выполнить решительно ничем другим из существующего, например заботиться, управлять, советоваться и тому подобное? Есть ли что-нибудь другое, кроме души, к чему мы с полным правом могли бы все это отнести и сказать, что это его дело?

— Другого такого нет ничего.

— Опять-таки жизнь: признаем ли мы, что это дело души?

— Безусловно.

— Стало быть, мы признаем, что у души есть какое-то присущее ей достоинство?

— Признаем.

e — А лишившись этого присущего ей достоинства, может ли душа хорошо выполнять свое назначение или это невозможно?

— Невозможно.

— Стало быть, правление и попечение низкой души неизбежно будет плохим, а у возвышенной души все это выходит хорошо.

— Это необходимо.

— Но ведь мы согласились, что достоинство души — это справедливость, а недостаток — несправедливость.

— Да, согласились.

— Значит, справедливая душа и справедливый человек будут жить хорошо, а несправедливый — плохо.

— Видно так, согласно твоему рассуждению.

354 — Но кто живет достойно, тот человек благоденствующий и счастливый, а кто живет недостойно — как раз наоборот.

— Да, не иначе.

— Следовательно, справедливый счастлив, а несправедливый — это жалкий человек.

— Пусть так.

— Но что за прок быть несчастным? Иное дело — быть счастливым.

— Как же иначе?

— Следовательно, — чудак ты, Фрасимах! — несправедливость никогда не может быть выгоднее справедливости.

— Ну, этим и угощайся, Сократ, на Бендидиях[26]!

— Это ты меня угощаешь, Фрасимах, раз ты у меня

стал таким кротким и перестал сердиться. Впрочем, я
еще не вдоволь угостился, но в этом моя вина, а не твоя. b
Как лакомки [27], сколько бы чего ни подали к столу, на-
брасываются на каждое блюдо, дабы отведать и его,
хотя они еще недостаточно насладились предыду-
щим, так, по-моему, и я: не найдя ответа на то, что мы
рассматривали сначала, а именно на вопрос, что такое
справедливость, я бросил это и кинулся исследовать,
будет ли она недостатком и невежеством или же она —
мудрость и добродетель. А затем, когда я столкнулся с
утверждением, будто несправедливость выгоднее спра-
ведливости, я не удержался, чтобы не перейти от c
того вопроса к этому. Так-то и вышло, что сейчас я ни-
чего не вынес из этой беседы. Раз я не знаю, что
такое справедливость, я вряд ли узнаю, есть ли у нее до-
стоинства или нет, и несчастлив ли обладающий ею
или, напротив, счастлив.

КНИГА ВТОРАЯ

357 Я думал, что после таких моих слов мне будет уже излишне продолжать беседу, но оказалось, что это было не более как вступление к ней. Главкон, который никогда ни перед чем не отступает, и сейчас не стерпел отказа Фрасимаха от рассуждения и сказал:

Справедливость и несправедливость (продолжение)

— Сократ, желательно ли тебе, чтобы только казалось, будто ты нас переубедил, или чтобы мы подлинно убедились в том, что быть чело-
b веком справедливым в любом случае лучше, чем несправедливым?

— Я бы, конечно, предпочел подлинно убедить, если б это от меня зависело.

— Между тем ты не делаешь того, что тебе желательно. Скажи-ка мне, представляется ли тебе благом то, что для нас приемлемо не ради его последствий, но ценно само по себе? Вроде как, например, радость или какие-нибудь безобидные удовольствия — они в дальнейшем ни к чему, но они веселят человека.

— Мне лично оно представляется чем-то именно в таком роде.

c — Далее. А то, что мы чтим и само по себе, и ради его последствий? Например, разумение, зрение, здоровье и все ценное для нас по обеим этим причинам считаешь ли ты благом?

— Да.

— А не замечаешь ли ты еще и какого-то третьего вида блага, к которому относятся упражнения тела, пользование больных, лечение и прочие прибыльные занятия? Мы признали бы, что они тягостны, хотя нам и полезны [1]. Вряд ли мы стали бы ими заниматься ра-
d ди них самих, но они оплачиваются и дают разные другие преимущества.

— Существует и такой третий вид благ. Но что из того?

— К какому же виду благ ты относишь справедливость?

— Я-то полагаю, что к самому прекрасному, кото- 358
рый и сам по себе, и по своим последствиям должен
быть ценен человеку, если тот стремится к счастью.

— А большинство держится иного взгляда и отно-
сит ее к виду тягостному, которому можно предавать-
ся лишь за вознаграждение, ради уважения и славы,
сама же она по себе будто бы настолько трудна, что
лучше ее избегать.

— Я знаю такое мнение; недаром Фрасимах давно
уже порицает этот вид блага и превозносит несправед-
ливость. Но я, видно, непонятлив.

— Погоди, выслушай и меня — вдруг ты со мной b
согласишься. Фрасимах, по-моему, слишком скоро под-
дался, словно змея, твоему заговору, а я все еще не
удовлетворен твоим доказательством как той, так и
другой стороны вопроса. Я желаю услышать, что же
такое справедливость и несправедливость и какое они
имеют значение, когда сами по себе содержатся в ду-
ше человека; а что касается вознаграждения и послед-
ствий, это мы оставим в стороне.

Вот что я сделаю, если ты не возражаешь: я снова
вернусь к рассуждению Фрасимаха. Скажу, во-первых, c
о том, как представляют себе такие люди справедли-
вость и ее происхождение; во-вторых, упомяну, что
все, кто ее придерживается, делают это против воли,
словно это необходимость, а не благо; в-третьих, ука-
жу, что так и надо поступать, потому что, как уве-
ряют, жизнь человека несправедливого много лучше
жизни справедливого. Мне-то лично, Сократ, все это
представляется совсем не так, но я нахожусь в недо-
умении — мне все уши прожужжали и Фрасимах, и
тысячи других людей. А вот того, что мне хочется, —
доказательства в защиту справедливости, то есть, что d
она лучше несправедливости, — я как-то ни от кого не
слыхал. Мне хочется услыхать похвалу ей самой по
себе. Думаю, что в особенности от тебя я могу узнать
об этом — вот почему я нарочно стану хвалить неспра-
ведливую жизнь, чтобы тем самым подсказать тебе,
каким образом мне хотелось бы услышать от тебя по-
рицание несправедливости и похвалу справедливости.
Смотри, согласен ли ты с моим предложением?

— Вполне. Разве есть для разумного человека что-
нибудь более приятное, чем возможность почаще бесе-
довать о таком предмете?

— Прекрасно. Выслушай же то, о чем я упомянул e

сперва, а именно в чем состоит справедливость и откуда она берется.

Говорят, что творить несправедливость обычно бывает хорошо, а терпеть ее — плохо. Однако, когда терпишь несправедливость, в этом гораздо больше плохого, чем бывает хорошего, когда ее творишь. Поэтому, когда люди отведали и того и другого, то есть и поступали несправедливо, и страдали от несправедли-
359 вости, тогда они, раз уж нет сил избежать одной и придерживаться другой, нашли целесообразным договориться друг с другом, чтобы и не творить несправедливости, и не страдать от нее. Отсюда взяло свое начало законодательство и взаимный договор [2]. Установления закона и получили имя законных и справедливых — вот каково происхождение и сущность справедливости. Таким образом, она занимает среднее место — ведь творить несправедливость, оставаясь притом безнаказанным, это всего лучше, а терпеть несправедливость, когда ты не в силах отплатить,— всего хуже. Справедливость же лежит посреди между этими крайностями, и этим приходится довольствоваться, но не
b потому, что она благо, а потому, что люди ценят ее из-за своей собственной неспособности творить несправедливость. Никому из тех, кто в силах творить несправедливость, то есть кто доподлинно муж, не придет в голову заключать договоры о недопустимости творить или испытывать несправедливость — разве что он сойдет с ума. Такова, Сократ,— или примерно такова — природа справедливости, и вот из-за чего она появилась, согласно этому рассуждению.

А что соблюдающие справедливость соблюдают ее из-за бессилия творить несправедливость, а не по доброй воле, это мы всего легче заметим, если мысленно
c сделаем вот что: дадим полную волю любому человеку, как справедливому, так и несправедливому, творить все, что ему угодно, и затем понаблюдаем, куда его поведут его влечения. Мы поймаем справедливого человека с поличным: он готов пойти точно на то же самое, что и несправедливый,— причина тут в своекорыстии, к которому, как к благу, стремится любая природа, и только с помощью закона, насильственно ее заставляют соблюдать надлежащую меру.

У людей была бы полнейшая возможность, как я говорю, творить все что угодно, если бы у них была та
d способность, которой, как говорят, обладал некогда

предок Лида. Он был пастухо́м и батрачил у тогдашнего правителя Лидии; как-то раз, при проливном дожде и землетрясении, земля кое-где расселась и образовалась трещина в том месте, где он пас свое стадо. Заметив это, он из любопытства спустился в расселину и увидел там, как рассказывают, разные диковины, между прочим медного коня, полого и снабженного дверцами. Заглянув внутрь, он увидел мертвеца, на вид больше человеческого роста. На мертвеце не было ничего, только на руке — золотой перстень. Пастух снял e
его и взял себе, а затем вылез наружу. Когда пришла пора пастухам собраться на сходку, как они обычно делали каждый месяц, чтобы отчитаться перед царем о состоянии стада, и он отправился туда, а на руке у него был перстень. Так вот, когда он сидел среди пастухов, случилось ему повернуть перстень камнем к ладони, и, чуть только это произошло, он стал невидимкой, и си- 360
девшие рядом с ним говорили о нем уже как об отсутствующем. Он подивился, нащупал снова перстень и повернул его камнем наружу, а чуть повернул, снова стал видимым. Заметив это, пастух начал пробовать, действительно ли перстень обладает таким свойством, и всякий раз получалось, что, стоило только повернуть перстень камнем к ладони, он делался невидимым, когда же он поворачивал его камнем наружу — видимым.

Поняв это, он сразу устроил так, что попал в число ве́стников, посланных к царю. А получив к царю доступ, совратил его жену, вместе с ней напал на него, убил и b
захватил власть [3].

Если бы было два таких перстня — один на руке у человека справедливого, а другой у несправедливого, тогда, надо полагать, ни один из них не оказался бы настолько твердым, чтобы остаться справедливым и решительно воздержаться от присвоения чужого имущества и не притрагиваться к нему, хотя и тот и другой имели бы возможность без всякой опаски брать что угодно на рыночной площади, проникать в дома и схо- c
диться с кем вздумается, убивать, освобождать из заключения кого захочет — вообще действовать среди людей так, словно он равен богу. Поступая таким образом, обладатели перстней нисколько не отличались бы друг от друга: оба они пришли бы к одному и тому же. Вот это и следует признать сильнейшим доказательством того, что никто не бывает справедливым по своей

воле, но лишь по принуждению, раз каждый человек не считает справедливость самое по себе благом, и, где только в состоянии поступать несправедливо, он так и поступает. Ведь всякий человек про себя считает не-
d справедливость гораздо более выгодной, чем справедливость, и считает он это правильно, скажет тот, кто защищает такой взгляд. Если человек, овладевший такою властью, не пожелает когда-либо поступить несправедливо и не притронется к чужому имуществу, он всем, кто это заметит, покажется в высшей степени жалким и неразумным, хотя люди и станут притворно хвалить его друг перед другом — из опасения, как бы самим не пострадать. Вот как обстоит дело.

e Что же касается самой оценки образа жизни тех, о ком мы говорим, то об этом мы будем в состоянии правильно судить только тогда, когда сопоставим са́мого справедливого человека и са́мого несправедливого, в противном же случае — нет. В чем же состоит это сопоставление? А вот в чем: у несправедливого человека нами не будет изъято ни одной черты несправедливости, а у справедливого — ни одной черты справедливости, так что и тот и другой будет у нас доведен в своих привычках до совершенства. Так вот, прежде всего пусть человек несправедливый действует наподобие искусных мастеров: умелый кормчий или врач знает, что́ в его деле невозможно, а что́ возможно — за одно
361 он принимается, за другое даже не берется; вдобавок он способен и исправить какой-нибудь свой случайный промах. У человека несправедливого — коль скоро он намерен именно таковым быть — верным приемом в его несправедливых делах должна быть скрытность. Если его поймают, значит, он слаб. Ведь крайняя степень несправедливости — это казаться справедливым, не будучи им на самом деле. Таким образом, совершенно несправедливого человека следует наделить совершеннейшей справедливостью, не лишая ее ни одной черточки; надо допустить, что тот, кто творит величайшую
b несправедливость, уготовит себе величайшую славу в области справедливости: если он в чем и промахнется, он сумеет поправиться. Он красноречив и способен переубедить людей, если раскроется что-нибудь из его несправедливых дел; он способен также применить насилие, где это требуется, потому что он обладает и мужеством, и силой, да, кроме того, приобрел себе друзей и богатство.

Представив себе таким несправедливого человека, мы
в этом нашем рассуждении противопоставим ему спра-
ведливого, то есть человека бесхитростного и благо-
родного, желающего, как сказано у Эсхила, не казать-
ся, а быть хорошим[4]. Показное здесь надо откинуть.
Ибо если он будет справедливым напоказ, ему будут c
воздаваться почести и преподноситься подарки; ведь
всем будет казаться, что он именно таков, а ради ли
справедливости он таков или ради подарков и почес-
тей — будет неясно. Так что все у него следует забрать,
оставив ему только справедливость, и сделать его пол-
ной противоположностью тому, первому человеку. Не
совершая никаких несправедливостей, пусть прослывет
он чрезвычайно несправедливым, чтобы тем самым под-
вергнуться испытанию на справедливость и доказать,
что его не трогает дурная молва и то, что за нею сле-
дует. Пусть он неизменно идет своим путем до самой
смерти, считаясь несправедливым при жизни, хотя на d
самом деле он справедлив. И вот когда оба они дойдут до
крайнего предела, один — справедливости, другой —
несправедливости, можно будет судить, кто из них сча-
стливее.

— Ох, дорогой Главкон,— сказал я,— крепко же ты
отшлифовал для нашего суждения, словно статую, каж-
дого из этих двоих людей!

— Постарался, как только мог,— отвечал Глав-
кон,— а раз они таковы, то, думаю я, будет уже нетруд-
но выяснить путем рассуждения, какая жизнь ожидает
каждого из них. Надо об этом сказать; если же выйдет e
несколько резко, то считай, Сократ, что это говорю
не я, а те, кто вместо справедливости восхваляют не-
справедливость. Они скажут: столь справедливый че-
ловек подвергнется бичеванию, пытке на дыбе, на него
наложат оковы, выжгут ему глаза, а в конце концов, 362
после всяческих мучений, его посадят на кол и он узна-
ет, что желательно не быть, а лишь казаться справед-
ливым. Причем выражение Эсхила гораздо правильнее
будет применить к человеку несправедливому. Ведь
действительно скажут, что человек несправедливый за-
нимается делом не чуждым истины, живет не ради
славы, желает не только казаться несправедливым, но
на самом деле быть им:

Свой ум взрыхлил он бороздой глубокою,
Произрастают где решенья мудрые[5]. b

Прежде всего в его руках окажется государственная власть, поскольку он будет казаться справедливым, затем он возьмет себе жену из какой угодно семьи, станет выдавать своих дочерей за кого ему вздумается, будет завязывать связи и общаться с кем ему угодно да еще вдобавок из всего этого извлекать выгоду, потому что он ничуть не брезгает несправедливостью. Случится ли ему вступить в частный или в общественный спор, он возьмет верх и одолеет своих врагов, а одолев их, раз-
c богатеет, станет благодетельствовать своим друзьям и преследовать врагов, станет приносить богам обильные и роскошные жертвы и дары, то есть будет чтить богов да и кого захочет из людей гораздо лучше, чем человек справедливый, так что, по всей вероятности, скорее ему, а не человеку справедливому пристало быть угодным богам. Вот чем, Сократ, подкрепляется утверждение, что и со стороны богов, и со стороны людей человеку несправедливому уготована жизнь лучшая, чем справедливому.

d Когда Главкон кончил, я собрался было с мыслями, чтобы как-то ему возразить, но его брат Адимант обратился ко мне:

— Ты, Сократ, конечно, не считаешь, что сказанное решает спорный вопрос?

— А что такое?

— Упущено самое главное из того, что надо было сказать.

— Значит, согласно поговорке: «Брат выручай брата» [6], если Главкон что упустил, твое дело помочь ему. А для меня и того, что он сказал, уже достаточно, чтобы оказаться побитым и лишиться возможности помочь справедливости.

e — Ты говоришь пустое,— сказал Адимант,— но выслушай еще вот что: нам надо разобрать и те доводы, которые противоположны сказанному Главконом и в которых одобряется справедливость и порицается несправедливость, тогда станет яснее, по-моему, намерение Главкона. И отцы, когда говорят и внушают своим сыновьям, что надо быть справедливыми, и все, кто
363 о ком-либо имеет попечение, одобряют не самое справедливость, а зависящую от нее добрую славу, чтобы тому, кто считается справедливым, достались и государственные должности, и выгоды в браке, то есть все то, о чем сейчас упоминал Главкон, говоря о человеке, пользующемся доброй славой [, хотя и несправедли-

вом]. Более того, эти люди ссылаются и на другие преимущества доброй славы. Они говорят, что те, кто добился благосклонности богов, получают от них блага, которые, как они считают, боги даруют людям благочестивым. Об этом говорит такой возвышенный поэт, как Гесиод, да и Гомер тоже. По Гесиоду, боги сотворили для праведных дубы, b

Желуди чтобы давать с верхушки и мед из средины;
Овцы отягчены густорунные шерстью богатой [7].

И много других благ сотворили они в дополнение к этому. Почти то же самое и у Гомера:

Ты уподобиться можешь царю беспорочному; страха
Божия полный [и многих людей повелитель могучий,]
Правду творит он; в его областях изобильно родится
Рожь, и ячмень, и пшено, тяготеют плодами деревья, c
Множится скот на полях, и кипят многорыбием воды...[8]

А Мусей и его сын уделяют праведникам от богов блага еще более прекрасные. В их рассказах, когда праведники сойдут в Аид, их укладывают на ложа, устраивают пирушку для этих благочестивых людей и делают так, что они проводят все остальное время уже в опьянении, с венками на голове. Очевидно, Мусей считает, что d
самая прекрасная награда за добродетель — это вечное опьянение [9].

А согласно другим учениям, награды, даруемые богами, распространяются еще дальше: после человека благочестивого и верного клятвам останутся дети его детей и все его потомство. Вот за что — и за другие вещи в этом же роде — восхваляют они справедливость. А людей нечестивых и неправедных они погружают в какую-то трясину в Аиде и заставляют носить решетом воду [10]. Таким людям еще при их жизни выпадает дурная слава: то наказание, о котором упоминал Глав- e
кон, говоря о людях справедливых, но прослывших несправедливыми. Оно-то постигает, как они уверяют, людей несправедливых. Вот и все, что можно об этом сказать. Такова похвала и порицание тем и другим.

Кроме того, Сократ, относительно справедливости и несправедливости рассмотри еще и другой вид высказываний, встречающихся и в обыденной речи, и у поэтов. Все в один голос твердят, что рассудительность 364
и справедливость — нечто прекрасное, однако в то же время тягостное и трудное, а быть разнузданным и

несправедливым приятно и легко и только из-за общего мнения и закона это считается постыдным. Говорят, что несправедливые поступки по большей части целесообразнее справедливых: люди легко склоняются к тому, чтобы и в общественной жизни, и в частном быту считать счастливыми и уважать негодяев, если те богаты и вообще влиятельны, и ни во что не ставить и
b презирать каких-нибудь немощных бедняков, пусть даже и признавая, что они лучше богачей.

Из всего этого наиболее удивительны те взгляды, которые высказывают относительно богов и добродетели, — будто бы и боги уделяют несчастье и плохую жизнь многим хорошим людям, а противоположным — и противоположную участь [11]. Нищенствующие прорицатели околачиваются у дверей богачей, уверяя, будто обладают полученной от богов способностью жертво-
c приношениями и заклинаниями загладить тяготеющий на ком-либо или на его предках проступок, причем это будет сделано приятным образом, посреди празднеств. Если же кто пожелает нанести вред своему врагу, то при незначительных издержках он справедливому человеку может навредить в такой же степени, как и несправедливому: они уверяют, что с помощью каких-то заклятий и узелков они склоняют богов к себе на службу [12]. А в подтверждение всего этого приводят свидетельства поэтов, говорящих о доступности зла:

Выбор зла в изобилии предоставляется людям
d Очень легко: ровен путь и обитель его совсем близко,
А преддверием доблести пот установлен богами [13],

да и путь к ней труден и крут. В подтверждение же того, что люди способны склонить богов, ссылаются на Гомера, так как и он сказал, что «боги и те умолимы»:

Но и бессмертных богов благовоньями, кроткой молитвой,
e Вин возлияньем и жиром сжигаемой жертвы смягчает
Смертный просящий, когда он пред ними виновен и грешен [14].

У жрецов под рукой куча книг Мусея и Орфея, потомков, как говорят, Селены и Муз, и по этим книгам они совершают свои обряды, уверяя не только отдельных лиц, но даже целые народы, будто и для тех, кто еще
365 жив, и для тех, кто уже скончался, есть избавление и очищение от зла: оно состоит в жертвоприношениях и в приятных забавах, которые они называют посвящением в таинства; это будто бы избавляет нас от загроб-

ных мучений, а кто не совершал жертвоприношений, тех ожидают беды [15].

И сколько же такой всякой всячины, дорогой Сократ, утверждается относительно добродетели и порочности и о том, как они расцениваются у людей и у богов! Что же под впечатлением всего этого делать, скажем мы, душам юношей? Несмотря на свои хорошие природные задатки, они слетаются, словно [птицы] на приманку, на такие рассказы и по ним заключают, каким надо быть человеку и какого ему направления при- b
держиваться, чтобы как можно лучше пройти свой жизненный путь. По всей вероятности, юноша задаст самому себе вопрос наподобие Пиндара:

Правдой ли взойти мне на вышнюю крепость
Или обманом и кривдой [16] —

и под их защитой провести жизнь? Судя по этим рассказам, если я справедлив, а меня таковым не считают, пользы мне от этого, как уверяют, не будет никакой, одни только тяготы и явный ущерб. А для человека несправедливого, но снискавшего себе славу справедливого жизнь, как утверждают, чудесна. Следовательно, раз видимость, как объясняют мне люди мудрые, пере- c
силивает даже истину [17] и служит главным условием благополучия, мне именно на это и следует обратить все свое внимание: прежде всего для видимости мне надо как бы огородиться живописным изображением добродетели и под этим прикрытием протащить лисицу премудрого Архилоха, ловкую и изворотливую [18]. Но, скажет кто-нибудь, нелегко все время скрывать свою по-
рочность. Да ведь и все великое без труда не дается, d
ответим мы ему. Тем не менее, если мы стремимся к благополучию, приходится идти по тому пути, которым ведут нас эти рассуждения. Чтобы это осталось тайной, мы составим союзы и общества; существуют также наставники в искусстве убеждать, от них можно заимствовать судейскую премудрость и умение действовать в народных собраниях: таким образом, мы будем прибегать то к убеждению, то к насилию, так чтобы всегда брать верх и не подвергаться наказанию.

Но, скажут нам, от богов-то невозможно ни утаиться, ни применить к ним насилие. Тогда, если боги не существуют или если они нисколько не заботятся о человеческих делах, то и нам нечего заботиться о том,

e чтобы от них утаиться. Если же боги существуют и
заботятся о нас, так ведь мы знаем о богах или слышали
о них не иначе как из сказаний и от поэтов, из-
ложивших их родословную [19]. Однако те же самые источ-
ники утверждают, что можно богов переубедить, при-
влекая их на свою сторону жертвами, «кроткими молит-
вами» и приношениями [20]. Тут приходится либо верить
и в то и в другое, либо не верить вовсе. Если уж верить,
то следует сначала поступить несправедливо, а затем
принести жертвы богам за свои несправедливые стяжа-
366 ния. Ведь, придерживаясь справедливости, мы, правда,
не будем наказаны богами, но зато лишимся выгоды,
которую могла бы нам принести несправедливость.
Придерживаться же несправедливости нам выгодно, а
что касается наших преступлений и ошибок, так мы
настойчивой мольбой переубедим богов и избавимся от
наказания. Но ведь в Аиде [скажут нам] либо нас
самих, либо детей наших детей ждет кара за наши
здешние несправедливые поступки. Однако, друг мой,
скажет расчетливый человек, здесь-то и имеют великую
силу посвящения в таинства и боги-избавители, и имен-
но этого придерживаются как крупнейшие государства,
b так и дети богов, ставшие поэтами и божьими проро-
ками [21]: они указывают, что дело обстоит именно таким
образом.

На каком же еще основании выбрали бы мы себе
справедливость вместо крайней несправедливости? Ведь
если мы овладеем несправедливостью в сочетании с
притворной благопристойностью, наши действия будут
согласны с разумом пред лицом как богов, так и людей
и при нашей жизни и после кончины — вот взгляд,
выражаемый большинством выдающихся людей. После
c всего сказанного есть ли какая-нибудь возможность,
Сократ, чтобы человек, одаренный душевной и телесной
силой, обладающий богатством и родовитый, пожелал
уважать справедливость, а не рассмеялся бы, слыша, как
ее превозносят? Да и тот, кто может опровергнуть
всё, что мы теперь сказали, и кто вполне убежден, что
самое лучшее — это справедливость, даже он будет
очень склонен извинить людей несправедливых и отне-
стись к ним без гнева, сознавая, что возмущаться
несправедливостью может лишь человек, божественный
по природе, и воздерживаться от нее может лишь чело-
d век, обладающий знанием, а вообще-то никто не при-
держивается справедливости по доброй воле: всякий

осуждает несправедливость из-за своей робости, ста-
рости или какой-либо иной немощи, то есть потому,
что он просто не в состоянии ее совершить. Ясно, что это
так. Ведь из таких людей первый, кто только войдет
в силу, первым же и поступает несправедливо, насколь-
ко способен.

Причина этому не что иное, как то, из чего и исхо-
дило все это наше рассуждение. И вот как Фрасимах,
так и я, мы оба скажем тебе, Сократ, следующее: «Пора-
зительный ты человек! Сколько бы всех вас ни было,
признающих себя почитателями справедливости, никто, e
начиная от первых героев — ведь высказывания многих
из них сохранились — и вплоть до наших современни-
ков, никогда не порицал несправедливость и не восхва-
лял справедливость иначе как за вытекающие из них
славу, почести и дары. А самое справедливость или
несправедливость, их действие в душе того, кто ими об-
ладает, хотя бы это таилось и от богов, и от людей,
еще никто никогда не подвергал достаточному разбору
ни в стихах, ни просто в разговорах, и никто не го-
ворил, что несправедливость — это величайшее зло, ка-
кое только может в себе содержать душа, а справедли-
вость — величайшее благо. Если бы вы все с самого 367
начала так говорили и убедили бы нас в этом с юных лет,
нам не пришлось бы остерегать друг друга от неспра-
ведливых поступков, каждый был бы своим собствен-
ным стражем из опасения, как бы не стать сподвижни-
ком величайшего зла, творя несправедливость».

Вот что, а быть может, и более того сказал бы Фра-
симах — или кто другой — о справедливости и неспра-
ведливости, как мне кажется, грубо извращая их значе-
ние. Но я — мне нечего от тебя таить — горячо желаю b
услышать от тебя опровержение, оттого-то я и говорю,
напрягаясь изо всех сил. Так вот ты в своем ответе и
покажи нам не только, что справедливость лучше не-
справедливости, но и какое действие производит в чело-
веке присутствие той или другой самой по себе — зло
или благо. Мнений же о справедливости и несправед-
ливости не касайся, как это и советовал Главкон. Ведь
если ты сохранишь в обоих случаях истинные мнения,
а также присовокупишь к ним ложные, то мы скажем,
что ты хвалишь не справедливость, но ее видимость, а
порицание твое относится не к несправедливости, а к
мнению о ней. Получится, что ты советуешь несправед- c
ливому человеку таиться и соглашаешься с Фрасимахом,

что справедливость — это благо другого, что она пригодна сильнейшему, для которого пригодна и целесообразна собственная несправедливость, слабейшему не нужная. Раз ты признал, что справедливость относится к величайшим благам, которыми стоит обладать и ради проистекающих отсюда последствий, и еще более ради них самих,— таковы зрение, слух, разум, здоровье и
d разные другие блага, подлинные по самой своей природе, а не по мнению людей,— то вот эту сторону справедливости ты и отметь похвалой, скажи, что она сама по себе помогает человеку, если он ее придерживается, несправедливость же, напротив, вредит. А хвалить то, что справедливость вознаграждается деньгами и славой, ты предоставь другим. Когда именно за это восхваляют справедливость и осуждают несправедливость, превознося славу и награды или же их порицая, то от остальных людей я это еще могу вынести, но от тебя нет — разве что ты этого потребуешь,— потому что ты
e всю свою жизнь не исследовал ничего другого, кроме этого. Так вот, в своем ответе ты покажи нам не только, что справедливость лучше несправедливости, но и какое действие производит в человеке присутствие той или другой самой по себе — все равно, утаилось ли это от богов и людей или нет,— и почему одна из них — благо, а другая — зло.

Эти слова Адиманта меня тогда особенно порадовали, хотя я и всегда-то восхищался природными задатками его и Главкона.

368 — Вы и впрямь сыновья своего славного родителя,— сказал я,— и неплохо начало элегии, с которой обратился к вам поклонник Главкона, когда вы отличились в сражении под Мегарой:

Славного Аристона божественный род — его дети [22].

Это, друзья, по-моему, хорошо. Испытываемое вами состояние вполне божественно, раз вы не держитесь взгляда, будто несправедливость лучше справедливости, хотя в речах и отстаиваете это. Мне кажется, что
b вы и в самом деле не держитесь такого взгляда. Заключаю так по всему вашему поведению, потому что одним вашим словам я бы не поверил. Но чем больше я вам верю, тем больше недоумеваю, как мне быть, не знаю, чем вам помочь, и признаю свое бессилие. Зна́ком этого служит мне следующее: мои доводы против Фра-

симаха, которые, как я полагал, уже показали, что справедливость лучше несправедливости, не были вами восприняты. С другой стороны, я не могу не защищать свои взгляды. Ведь я боюсь, что нечестиво, присутствуя при поношении справедливости, уклоняться от помощи c
ей, пока ты еще дышишь и в силах подать голос. Самое лучшее — вступиться за нее в меру сил.

Тут Главкон и остальные стали просить меня помочь любым способом и не бросать рассуждения, но, напротив, тщательно исследовать, что такое справедливость и несправедливость и как обстоит с истинной их полезностью. И я сказал свое мнение:

— Исследование, которое мы предприняли,— дело немаловажное, оно под силу, как мне кажется, лишь человеку с острым зрением. Мы недостаточно искусны, d
по-моему, чтобы произвести подобное разыскание, это все равно что заставлять людей с не слишком острым зрением читать издали мелко написанные буквы. И вдруг кто-то из них сообразит, что те же самые буквы бывают и крупнее, где-нибудь в надписи большего размера! Я думаю, прямо находкой была бы возможность прочесть сперва крупное, а затем разобрать и мелкое, если это одно и то же.

— Конечно,— сказал Адимант,— но какое же сходство усматриваешь ты здесь, Сократ, с разысканиями, e
касающимися справедливости?

— Я тебе скажу. Справедливость, считаем мы, бывает свойственна отдельному человеку, но бывает, что и целому государству.

— Конечно.

— А ведь государство больше отдельного человека?

— Больше.

Использование государственного опыта для познания частной справедливости

— Так в том, что́ больше, вероятно, и справедливость имеет бо́льшие размеры и ее легче там изучать. Поэтому, если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в 369
государствах, а затем точно так же рассмотрим ее и в отдельном человеке, то есть рассмотрим, в чем меньшее сходно с бо́льшим.

— По-моему, это хорошее предложение.

— Если мы мысленно представим себе возникающее государство, мы увидим там зачатки справедливости и несправедливости, не так ли?

— Пожалуй, что так.

— Есть надежда, что в таком случае легче будет заметить то, что мы ищем.

b — Конечно.

— Так надо, по-моему, попытаться этого достичь. Думаю, что де́ла у нас тут будет более чем достаточно. Решайте сами.

Разделение труда в идеальном государстве соответственно потребностям и природным задаткам

— Уже решено,— сказал Адимант.— Приступай же.

— Государство,— сказал я,— возникает, как я полагаю, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но во многом еще нуждается. Или ты приписываешь начало общества чему-либо иному?

— Нет, ничему иному.

c — Таким образом, каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства, не правда ли?

— Конечно.

— Таким образом, они кое-что уделяют друг другу и кое-что получают, и каждый считает, что так ему будет лучше.

— Конечно.

— Так давай же,— сказал я,— займемся мысленно построением государства с самого начала. Как видно, его создают наши потребности [23].

— Несомненно.

d — А первая и самая большая потребность — это добыча пищи для существования и жизни.

— Безусловно.

— Вторая потребность — жилье, третья — одежда, и так далее.

— Это верно.

— Смотри же,— сказал я,— каким образом государство может обеспечить себя всем этим: не так ли, что кто-нибудь будет земледельцем, другой — строителем, третий — ткачом? И не добавить ли нам к этому сапожника и еще кого-нибудь из тех, кто обслуживает телесные наши нужды?

— Конечно.

— Самое меньшее, государству необходимо состоять из четырех или пяти человек.

— По-видимому.

— Так что же? Должен ли каждый из них вы- e
полнять свою работу с расчетом на всех? Например, земледелец, хотя он один, должен ли выращивать хлеб на четверых, тратить вчетверо больше времени и трудов и уделять другим от того, что он произвел, или же, не заботясь о них, он должен производить лишь четвертую долю этого хлеба, только для самого себя, и тратить на это всего лишь четвертую часть своего времени, а остальные три его части употребить на постройку дома, 370
изготовление одежды, обуви и не хлопотать о других, а производить все своими силами и лишь для себя?

— Пожалуй, Сократ,— сказал Адимант,— первое будет легче, чем это.

— Здесь нет ничего странного, клянусь Зевсом. Я еще раньше обратил внимание на твои слова, что люди рождаются не слишком похожими друг на друга, их природа бывает различна, так что они имеют различные способности к тому или иному делу. Разве не таково b
твое мнение?

— Да, таково.

— Так что же? Кто лучше работает — тот, кто владеет многими искусствами или же только одним?

— Тот, кто владеет одним.

— Ясно, по-моему, и то, что стоит упустить время для какой-нибудь работы, и ничего не выйдет.

— Конечно, ясно.

— И по-моему, никакая работа не захочет ждать, когда у работника появится досуг; наоборот, он постоянно должен уделять ей внимание, а не заниматься ею так, между прочим. c

— Непременно.

— Поэтому можно сделать все в большем количестве, лучше и легче, если выполнять одну какую-нибудь работу соответственно своим природным задаткам, и притом вовремя, не отвлекаясь на другие работы [24].

— Несомненно.

— Так вот, Адимант, для обеспечения того, о чем мы говорили, потребуется больше чем четыре члена государства. Ведь земледелец, вероятно, если нужна хорошая соха, не сам будет изготовлять ее для себя, или мотыгу и прочие земледельческие орудия. В свою очередь и домостроитель — ему тоже требуется многое. d
Подобным же образом и ткач, и сапожник. Не так ли?

— Это правда.

— Плотники, кузнецы и разные такие мастера, если их включить в наше маленькое государство, сделают его многолюдным.

— И даже очень.

— Все же оно не будет слишком большим, даже если мы к ним добавим волопасов, овчаров и прочих
e пастухов, чтобы у земледельцев были волы для пахоты, у домостроителей вместе с земледельцами — подъяремные животные для перевозки грузов, а у ткачей и сапожников — кожа и шерсть.

— Но и немалым будет государство, где все это есть.

— Но разместить такое государство в местности, где не понадобится ввоза, почти что невозможно.

— Невозможно.

— Значит, вдобавок понадобятся еще и люди для доставки того, что требуется, из другой страны.

— Понадобятся.

— Но если такой посредник отправится в другую страну порожняком, не взяв с собой ничего такого, в
371 чем нуждаются те люди, от которых он собирается забрать то, что нужно здесь, то он так и уедет от них ни с чем.

— По-моему, да.

— Следовательно, здесь нужно будет производить не только то, что достаточно для самих себя, но и все то, что требуется там, сколько бы этого ни требовалось.

— Да, это необходимо.

— Нашей общине понадобится побольше земледельцев и разных ремесленников.

— Да, побольше.

— И посредников для всякого рода ввоза и вывоза. А ведь это — купцы. Разве нет?

— Да.

— Значит, нам потребуются и купцы.

— Конечно.

— А если это будет морская торговля, то вдобавок
b потребуется еще и немало людей, знающих морское дело.

— Да, немало.

— Так что же? Как будут они передавать друг другу все то, что каждый производит внутри самого государства? Ведь ради того мы и основали государство, чтобы люди вступили в общение.

— Очевидно, они будут продавать и покупать.

— Из этого у нас возникнет и рынок, и монета — знак обмена.

— Конечно.

— Если земледелец или кто другой из ремесленни- c
ков, доставив на рынок то, что он производит, придет не в одно и то же время с теми, кому нужно произвести с ним обмен, неужели же он, сидя на рынке, будет терять время, нужное ему для работы?

— Вовсе нет, — сказал Адимант. — Найдутся ведь люди, которые, видя это, предложат ему свои услуги. В благоустроенных государствах это, пожалуй, самые слабые телом и непригодные ни к какой другой рабо-
те. Они там, на рынке, только того и дожидаются, d
чтобы за деньги приобрести что-нибудь у тех, кому нужно сбыть свое, и опять-таки обменять это на деньги с теми, кому нужно что-то купить.

— Из-за этой потребности появляются у нас в городе мелкие торговцы. Разве не назовем мы так посредников по купле и продаже, которые засели на рынке? А тех, кто странствует по городам, мы назовем купцами.

— Конечно.

— Бывают, я думаю, еще и какие-то иные посред- e
ники: разумение их таково, что с ними не очень-то стоит общаться, но они обладают телесной силой, достаточной для тяжелых работ. Они продают внаем свою силу и называют жалованьем цену за этот наем, потому-то, я думаю, их и зовут наемниками. Не так ли?

— Конечно, так.

— Для полноты государства, видимо, нужны и наемники.

— По-моему, да.

— Так разве не разрослось у нас, Адимант, государство уже настолько, что можно его считать совершенным?

— Пожалуй.

— Где же в нем место справедливости и несправедливости? В чем из того, что мы разбирали, они проявляются?

— Я лично этого не вижу, Сократ. Разве что в ка- 372
кой-то взаимной связи этих самых занятий.

— Возможно, ты прав. Надо тщательно исследовать и не отступаться. Прежде всего рассмотрим образ жизни людей, так подготовленных. Они будут производить хлеб, вино, одежду, обувь, будут строить дома, летом большей частью работать обнаженными и без обуви,

b а зимой достаточно одетыми и обутыми. Питаться они будут, изготовляя себе крупу из ячменя и пшеничную муку; крупу будут варить, тесто месить и выпекать из него великолепные булки и хлеб, раскладывая их в ряд на тростнике или на чистых листьях. Возлежа на подстилках, усеянных листьями тиса и мирта, они будут пировать, и сами и их дети, попивая вино, будут украшать себя венками и воспевать богов, радостно общаясь друг с другом; при этом, остерегаясь бедности и
c войны, они будут иметь детей не свыше того, чем позволяет им их состояние.

Тут Главкон прервал меня:

— Похоже, ты заставляешь этих людей угощаться без всяких приправ!

— Твоя правда,— сказал я,— совсем забыл, что у них будут и приправы. Ясно, что у них будет и соль, и маслины, и сыр, и лук-порей, и овощи, и они будут варить какую-нибудь деревенскую похлебку. Мы добавим им и лакомства: смокву, горошек, бобы; плоды мирта и буковые орехи они будут жарить на огне и
d в меру запивать вином. Так проведут они жизнь в мире и здоровье и, достигнув, по всей вероятности, глубокой старости, скончаются, завещав своим потомкам такой же образ жизни.

— Если бы, Сократ,— возразил Главкон,— устраиваемое тобой государство состояло из свиней, какого, как не этого, задал бы ты им корму?

— Но что же иное требуется, Главкон?

— То, что обычно принято: возлежать на ложах, обедать за столом, есть те кушанья и лакомства, кото-
e рые имеют нынешние люди,— вот что, по-моему, нужно, чтобы не страдать от лишений.

— Хорошо,— сказал я,— понимаю. Мы, вероятно, рассматриваем не только возникающее государство, но и государство богатое. Может быть, это и неплохо. Ведь, рассматривая и такое государство, мы, вполне возможно, заметим, каким образом в государствах возникает справедливость и несправедливость. То государство, которое мы разобрали, представляется мне подлинным, то есть здоровым. Если вы хотите, ничто не мешает нам присмотреться и к государству, которое лихо-
373 радит. В самом деле, иных, по-видимому, не удовлетворит все это и такой простой образ жизни — им подавай и ложа, и столы, и разную утварь, и кушанья, мази и благовония, а также гетер, вкусные пироги, да чтобы

всего этого было побольше. Выходит, что необходимым надо считать уже не то, о чем мы говорили вначале,— дома, обувь, одежду, нет, подавай нам картины и украшения, золото и слоновую кость — все это нам нужно. Не правда ли?

— Да. b

— Так не придется ли увеличить это государство? То, здоровое, государство уже недостаточно, его надо заполнить кучей такого народа, присутствие которого в государстве не вызвано никакой необходимостью; таковы, например, всевозможные охотники [25], а также подражатели — их много по части рисунков и красок, много и в мусическом искусстве: поэты и их исполнители, рапсоды, актеры, хоревты, подрядчики, мастера различной утвари, изделий всякого рода и женских уборов. Понадобится побольше и посредников: разве, по- c
твоему, не нужны будут там наставники детей, кормилицы, воспитатели, служанки, цирюльники, а также кулинары и повара? Понадобятся нам и свинопасы. Этого не было у нас в том, первоначальном государстве, потому что ничего такого не требовалось. А в этом государстве понадобится и это, да и множество всякого скота, раз идет в пищу мясо. Не так ли?

— Конечно.

— Потребность во врачах будет у нас при таком d
образе жизни гораздо больше, чем прежде.

— Много больше.

— Да и страна, тогда достаточная, чтобы прокормить население, теперь станет мала. Или как мы скажем?

— Именно так.

— Значит, нам придется отрезать часть от соседней страны, если мы намерены иметь достаточно пастбищ и пашен, а нашим соседям в свою очередь захочется отхватить часть от нашей страны, если они тоже пустятся в бесконечное стяжательство, перейдя границы необходимого.

— Это совершенно неизбежно, Сократ. e

— В результате мы будем воевать, Главкон, или как с этим будет?

— Да, придется воевать.

— Пока мы еще ничего не станем говорить о том, влечет ли за собой война зло или благо, скажем только, что мы открыли причину войны — главного источника частных и общественных бед, когда она ведется.

— Конечно.

— Вдобавок, друг мой, придется увеличить наше
государство не на какой-то пустяк, а на целое войско:
374 оно выступит на защиту всего достояния, на защиту
того, о чем мы теперь говорили, и будет отражать на-
падение.

— Как так? Разве мы сами к этому не способны?

— Не способны, если ты и все мы правильно решили этот вопрос, когда строили наше воображаемое государство. Решили же мы, если ты помнишь, что невозможно одному человеку с успехом владеть многими искусствами.

— Ты прав.

b — Что же? Разве, по-твоему, военные действия не требуют искусства?

— И даже очень.

— Разве надо больше беспокоиться о сапожном, а не о военном искусстве?

— Ни в коем случае.

— Чтобы у нас успешнее шло сапожное дело, мы
запретили сапожнику даже пытаться стать земледель-
цем, или ткачом, или домостроителем; так же точно и
всякому другому мы поручили только одно дело, к ко-
торому он годится по своим природным задаткам, этим
c он и будет заниматься всю жизнь, не отвлекаясь ни на
что другое, и достигнет успеха, если не упустит время.
А разве не важно хорошее выполнение всего, что отно-
сится к военному делу? Или оно настолько легко, что
земледелец, сапожник, любой другой ремесленник
может быть вместе с тем и воином? Прилично играть в
шашки или в кости никто не научится, если не зани-
мался этим с детства, а играл так, между прочим. Не-
d ужели же стоит только взять щит или другое оружие и
запастись военным снаряжением — и сразу станешь
способен сражаться, будь то в рядах гоплитов или
других воинов? Никакое орудие только оттого, что оно
очутилось у кого-либо в руках, не сделает его сразу
мастером или атлетом и будет бесполезно, если человек
не умеет с ним обращаться и недостаточно упражнялся.

— Иначе этим орудиям и цены бы не было!

Роль сословия стражей в идеальном государстве

— Значит, чем более важно дело
стражей, тем более оно несовместимо
e с другими занятиями, ведь оно тре-
бует мастерства и величайшего ста-
рания.

— Думаю, что это так.

— Для этого занятия требуется иметь соответствующие природные задатки.

— Конечно.

— Пожалуй, если только мы в состоянии, нашим делом было бы отобрать тех, кто по своим природным свойствам годен для охраны государства.

— Конечно, это наше дело.

— Клянусь Зевсом, нелегкий предмет мы себе облюбовали! Все же, насколько хватит сил, не надо поддаваться робости.

— Разумеется, не надо. 375

— Как, по-твоему, в деле охраны есть ли разница между природными свойствами породистого щенка и юноши хорошего происхождения?

— О каких свойствах ты говоришь?

— И тот и другой должны остро воспринимать, проворно преследовать то, что заметят, и, если настигнут, упорно сражаться.

— Все это действительно нужно.

— И чтобы хорошо сражаться, надо быть мужественным.

— Как же иначе?

— А захочет ли быть мужественным тот, в ком нет яростного духа — будь то конь, собака или другое какое животное? Разве ты не заметил, как неодолим и непобедим яростный дух: когда он есть, любая душа ничего b
не страшится и ни перед чем не отступает?

— Заметил.

— Итак, ясно, какими должны быть телесные свойства такого стража.

— Да.

— Тоже и душевные свойства, то есть яростный дух.

— И это ясно.

— Однако, Главкон, если стражи таковы по своей природе, не будут ли они свирепыми и друг с другом, и с остальными согражданами?

— Клянусь Зевсом, на это нелегко ответить.

— А между тем они должны быть кроткими к своим c
людям и грозными для неприятеля. В противном случае им не придется ждать, чтобы их истребил кто-нибудь другой: они сами это сделают и погубят себя.

— Правда.

— Как же нам быть? Где мы найдем нрав и крот-

кий, и вместе с тем отважный? Ведь кроткий нрав противоположен ярости духа.

— Это очевидно.

— Если же у кого-нибудь нет ни того ни другого, он не может стать хорошим стражем. Похоже, что это
d требование невыполнимо, и, таким образом, выходит, что хорошим стражем стать невозможно.

— Пожалуй, что так,— сказал Главкон.

Я находился в затруднении и мысленно перебирал сказанное ранее.

— Мы, друг мой,— заметил я,— справедливо недоумеваем, потому что мы отклонились от того образа, который сами предложили.

— Что ты имеешь в виду?

— Мы не сообразили, что бывают характеры, о которых мы и не подумали, а между тем в них имеются эти противоположные свойства.

— В каких же характерах?

— Это замечается и в других животных, но всего
e лучше в том из них, которое мы сравнили с нашим стражем. Ты ведь знаешь про породистых собак, что их свойство — быть как нельзя более кроткими с теми, к кому они привыкли и кого знают, но с незнакомыми — как раз наоборот.

— Знаю, конечно.

— Стало быть, это возможно, и стражи с такими свойствами не противоречат природе.

— По-видимому, нет.

— Не кажется ли тебе, что будущий страж нуждается еще вот в чем: мало того, что он яростен, он должен по своей природе еще и стремиться к мудрости.

376 — Как это? Мне непонятно.

— И эту черту ты тоже заметишь в собаках, что очень удивительно в животном.

— Что именно?

— Увидав незнакомого, собака злится, хотя он ее ничем еще не обидел, а увидав знакомого, ласкается, хотя он никогда не сделал ей ничего хорошего. Тебя это не поражало?

— Я до сих пор не слишком обращал на это внимание, но ясно, что собака ведет себя именно так.

— Но это свойство ее природы представляется за-
b мечательным и даже подлинно философским.

— Как так?

— Да так, что о дружественности или враждебности человека, которого она видит, собака заключает по тому, знает ли она его или нет. Разве в этом нет стремления познавать, когда определение близкого или, напротив, чужого делается на основе понимания либо, наоборот, непонимания?

— Этого нельзя отрицать.

— А ведь стремление познавать и стремление к мудрости — это одно и то же.

— Да, одно и то же.

— Значит, мы смело можем допустить то же самое и у человека: если он будет кротким со своими близ- c
кими и знакомыми, значит, он по своей природе должен иметь стремление к мудрости и познанию.

— Допустим это.

— Итак, безупречный страж государства будет у нас по своей природе обладать и стремлением к мудрости, и стремлением познавать, а также будет проворным и сильным.

— Совершенно верно.

— Таким пусть и будет. Но как нам выращивать и воспитывать стражей? Рассмотрение этого будет ли у нас способствовать тому, ради чего мы всё и рассматриваем, то есть заметим ли мы, каким образом возни- d
кают в обществе справедливость и несправедливость? Как бы нам не упустить цели нашей беседы и не сделать ее слишком пространной.

На это брат Главкона сказал:

— Я по крайней мере ожидаю, что это рассмотрение будет очень кстати для нашей задачи.

— Клянусь Зевсом, милый Адимант,— сказал я,— значит, не стоит бросать это рассмотрение, даже если оно окажется длинным.

— Да, не стоит.

— Так давай, не торопясь, как делают это повествователи, займемся — пусть на словах — воспитанием этих людей.

— Это необходимо сделать. e

Двоякое воспитание стражей: мусическое и гимнастическое

— Каким же будет воспитание? Впрочем, трудно найти лучше того, которое найдено с самых давнишних времен. Для тела — это гимнастическое воспитание, а для души — мусическое [26].

— Да, это так.

— И воспитание мусическое будет у нас предшествовать гимнастическому.

— Как же иначе?

— Говоря о мусическом воспитании, ты включаешь в него словесность, не правда ли?

— Я — да.

Два вида словесности: истинный и ложный. Роль мифов в воспитании стражей

— В словесности же есть два вида: один — истинный, а другой — ложный?

— Да.

377 — И воспитывать надо в обоих видах, но сперва — в ложном?

— Вовсе не понимаю, о чем это ты говоришь.

— Ты не понимаешь, что малым детям мы сперва рассказываем мифы? Они, вообще говоря, ложь, но есть в них и истина. Имея дело с детьми, мы к мифам прибегаем раньше, чем к гимнастическим упражнениям.

— Да, это так.

— Потому-то я и говорил, что сперва надо приниматься за мусическое искусство, а затем за гимнастическое.

— Правильно.

— Разве ты не знаешь, что во всяком деле самое
b главное — это начало, в особенности если это касается чего-то юного и нежного. Тогда всего вернее образуются и укореняются те черты, которые кто-либо желает там запечатлеть.

— Совершенно справедливо.

— Разве можем мы так легко допустить, чтобы дети слушали и воспринимали душой какие попало и кем попало выдуманные мифы, большей частью противоречащие тем мнениям, которые, как мы считаем, должны быть у них, когда они повзрослеют?

— Мы этого ни в коем случае не допустим.

— Прежде всего нам, вероятно, надо смотреть за
c творцами мифов: если их произведение хорошо, мы допустим его, если же нет — отвергнем. Мы уговорим воспитательниц и матерей рассказывать детям лишь признанные мифы, чтобы с их помощью формировать души детей скорее, чем их тела — руками. А большинство мифов, которые они теперь рассказывают, надо отбросить.

— Какие именно?

— По более значительным мифам мы сможем судить и о второстепенных: ведь и те и другие должны иметь

одинаковые черты и одинаковую силу воздействия. Или d
ты не согласен?

— Согласен, но я не понимаю, о каких более значительных мифах ты говоришь?

— О тех, которые рассказывали Гесиод, Гомер и остальные поэты. Составив для людей лживые сказания, они стали им их рассказывать, да и до сих пор рассказывают [27].

— Какие же? И что ты им ставишь в упрек?

— То, за что прежде всего и главным образом следует упрекнуть, в особенности если чей-либо вымысел неудачен.

— Как это?

— Когда кто-нибудь, говоря о богах и героях, плохо e
их изобразит, словно художник, который нарисовал нисколько не похожими тех, чье подобие он хотел изобразить.

— Такого рода упрек правилен, но что мы под этим понимаем?

— Прежде всего величайшую ложь, причем о самом великом, неудачно выдумал тот, кто сказал, будто Уран совершил поступок, упоминаемый Гесиодом, и будто
Кронос ему отомстил. О делах же Кроноса и о мучениях, 378
которые он претерпел от сына, даже если бы это было правдой, я не считал бы нужным так запросто рассказывать тем, кто еще неразумен и молод,— гораздо лучше обходить это молчанием, а если уж и нужно почему-либо рассказать, так пусть лишь весьма немногие выслушают это втайне и при этом принесут в жертву не поросенка, но что-то большое и труднодоступное, чтобы рассказ доведось услышать как можно меньшему числу людей [28].

— В самом деле, рассказывать об этом трудно.

— Да их и не следует рассказывать, Адимант, в b
нашем государстве. Нельзя рассказывать юному слушателю, что, поступая крайне несправедливо, он не совершает ничего особенного, даже если он всячески карает своего совершившего проступок отца, и что он просто делает то же самое, что и первые, величайшие боги.

— Клянусь Зевсом, мне и самому кажется, что не годится говорить об этом.

— Как и вообще о том, что боги воюют с богами,
строят козни, сражаются — да это и неверно; ведь те, c
кому предстоит стоять у нас на страже государства, должны считать величайшим позором, если так легко

возникает взаимная вражда. Вовсе не следует излагать и расписывать битвы гигантов и разные другие многочисленные раздоры богов и героев с их родственниками и близкими, напротив, если мы намерены внушить гражданам такое убеждение, чтобы никогда никто из них не питал вражды к другому и что это было бы нечестиво, то об этом-то и должны сразу же и побольше расска-
d зывать детям и старики, и старухи, да и потом, когда дети подрастут; и поэтов надо заставить об этом писать в своем творчестве. А о том, что на Геру наложил оковы ее сын, что Гефест был сброшен с Олимпа собственным отцом, когда тот избивал его мать, а Гефест хотел за нее заступиться, или о битвах богов, сочиненных Гомером,— такие рассказы недопустимы в нашем государстве, неважно, сочинены ли они с намеком или без него [29]. Ребенок не в состоянии судить, где содержится иносказание, а где нет, и мнения, воспринятые им в таком раннем возрасте, обычно становятся не-
e изгладимыми и неизменными. Вот почему, пожалуй, более всего надо добиваться, чтобы первые мифы, услышанные детьми, самым заботливым образом были направлены к добродетели.

— Это разумно. Но если кто и об этом спросит нас — что это за мифы и о чем они,— какие мифы могли бы мы назвать?

— Адимант,— сказал я,— мы с тобой сейчас не поэ-
379 ты, а основатели государства. Не дело основателей самим творить мифы, им достаточно знать, какими должны быть основные черты поэтического творчества, и не допускать их искажения.

— Верно. Но вот это — основные черты, каковы они в учении о богах?

— Да хотя бы такие: каков бог, таким его всегда и надо изображать, выведен ли он в эпической поэзии, в мелической или в трагедии.

— Да, так и надо поступать.

b — Разве бог не благ по существу и разве не это нужно о нем утверждать?

— Как же иначе?

— Но ведь никакое благо не вредоносно, не так ли?

— По-моему, так.

— А то, что не вредоносно, разве вредит?

— Никоим образом.

— А то, что не вредит, творит разве какое-нибудь зло?

— Тоже нет.

— А то, что не творит никакого зла, не может быть и причиной какого-либо зла?

— Как же это было бы возможно?

— Так что же? Благо — полезно?

— Да.

— Значит, оно — причина правильного образа действий?

— Да.

— Значит, благо — причина не всяких действий, а только правильных? В зле оно неповинно.

— Безусловно. c

— Значит, и бог, раз он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногих вещей, созданных им для людей, а ко многому он не имеет отношения: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога.

— Ты, по-моему, совершенно прав.

— Значит, нельзя принять эти заблуждения Гомера или другого поэта относительно богов: Гомер безрас- d
судно заблуждается, говоря, что два больших сосуда

в Зевсовом доме великом,
Полны даров: счастливых — один, а другой — несчастливых,

и кому Зевс дает, смешав, из обоих, тот

В жизни своей переменно то горе находит, то радость,

а кому, не смешав, только из второго сосуда, то

Бешеный голод его по земле божественной гонит [30].

Также неверно, будто Зевс у нас подателем e

Благ, но также и зла оказался [31].

Мы не одобрим, если кто скажет, что Афина и Зевс побудили Пандара нарушить клятвы и договоры [32]. То же самое и относительно битвы богов и их распри, вызванной Фемидой и Зевсом [33]. Опять-таки нельзя позво- 380
лить юношам слушать то, что говорит Эсхил:

Причину смертным бог родит,
Когда чей-либо дом желает истребить [34].

Если в каком-либо произведении встретятся такие ямбические стихи и будут описаны бедствия Ниобы или Пелопидов [35], или события Троянской войны, или что-нибудь в этом роде, то надо либо не признавать все это делом божьим, либо, если это дело божье, вскрыть здесь примерно тот смысл, который мы сейчас отыскиваем,
b и утверждать, что бог вершит лишь справедливое и благое, а кара, постигающая этих людей, им же на пользу. Но нельзя позволить утверждать поэту, будто они бедствуют, подвергаясь наказанию, а тот, от кого это зависит,— бог. Однако, если бы поэты сказали, что люди эти нуждались в каре и что бедствуют только порочные, которые, подвергаясь наказанию, извлекают для себя пользу от бога, это можно допустить. Но когда говорят, что бог, будучи благим, становится для кого-нибудь источником зла, с этим всячески надо бороться: никто — ни
c юноша, ни взрослый, если он стремится к законности в своем государстве,— не должен ни говорить об этом, ни слушать ни в стихотворном, ни в прозаическом изложении, потому что такое утверждение нечестиво, не полезно нам и противоречит самому себе.

— Я голосую вместе с тобой за этот закон — он мне нравится.

— Это был бы один из законов и одно из предначертаний относительно богов: сообразно с ним и в речах, и в поэтических произведениях следует утверждать, что бог — причина не всего, а только блага.

— Это вполне подобает.

d — А как насчет второго закона? Разве, по-твоему, бог — волшебник и, словно нарочно, является то в одних, то в других видах: то он сам меняется, принимая вместо своего облика различные другие формы, то лишь нас вводит в заблуждение, заставляя нас мнить о нем временами одно, временами другое? Или бог есть нечто простое и он менее всего отклоняется от своего вида?

— Я не могу так сразу на это ответить.

— А на это: если что-нибудь отходит от своего облика, необходимо ли, чтобы оно изменялось либо само
e собой, либо под воздействием чего-либо другого?

— Необходимо.

— Но то, что находится в наилучшем состоянии, менее всего изменяется и сдвигается под воздействием другого. Разве, например, не с чрезвычайной неохотой поддается изменениям отличающееся здоровьем и силой тело

под воздействием пищи, питья, трудов? Или же любое растение — под воздействием солнечного тепла, ветра 381
и тому подобного?

— Конечно.

— И душу — по крайней мере наиболее мужественную и разумную — всего меньше расстроит и изменит какое-либо внешнее воздействие.

— Да.

— Даже и всякие составленные вещи — утварь, постройки, одежда, если они хорошо сделаны и содержатся в порядке,— по той же самой причине чрезвычайно мало изменяются под влиянием времени и других воздействий.

— Это так.

— Все, что хорошо от природы или благодаря искус- b
ству, а также благодаря тому и другому, меньше всего подвержено изменению под воздействием иного.

— По-видимому.

— Но ведь бог и то, что с ним сопряжено,— это во всех отношениях наилучшее.

— Конечно.

— По этой причине бог всего менее должен принимать различные формы.

— Именно всего менее.

— Разве что, может быть, он сам себя превращает и изменяет?

— Очевидно, если только он изменяется.

— Превращает ли он себя в нечто лучшее и более прекрасное или в нечто худшее и безобразное?

— Неизбежно, что в худшее, если только он изменя- c
ется. Ведь невозможно сказать, что бог испытывает недостаток в красоте и добродетели.

— Ты совершенно прав. Но раз это так, считаешь ли ты, Адимант, что кто-либо, будь это бог или человек, добровольно сделает себя худшим в каком-нибудь отношении?

— Это невозможно.

— Значит, невозможно и то, чтобы бог пожелал изменить самого себя, но, очевидно, всякий бог, будучи в высшей степени прекрасным и превосходным — насколько лишь это возможно,— пребывает попросту всегда в своей собственной форме.

— По-моему, это совершенно необходимо.

— Так пусть никто из поэтов, друг мой, не рассказы- d
вает нам, будто

Боги нередко, облекшися в образ людей чужестранных,
Входят в чужие жилища...[36],

и пусть никто не возводит напраслины на Протея и Фетиду[37], и в трагедиях и разных других сочинениях пусть не выводят Геру, превратившуюся в жрицу, собирающую подаяние для

Инаха жизнедающих детей — сыновей аргосца речного[38],

e и пусть вообще не выдумывают подобной лжи. В свою очередь и матери не должны, поверив им, пугать детей россказнями, будто какие-то боги бродят по ночам под видом разных чужестранцев, это хула на богов, да и дети делаются от этого боязливыми.

— Да, этого нельзя допускать.

— Значит, сами боги не изменяются. Но может быть, они колдовством вводят нас в обман, внушая нам представления о различных своих обличьях?

— Может быть.

382 — Что же? Пожелает ли бог лгать, выставляя перед нами — на словах ли или на деле — всего лишь призрак?

— Не знаю.

— Ты не знаешь, что подлинную ложь — если можно так выразиться — ненавидят все боги и люди?!

— Как, как ты говоришь?

— Так, что относительно самого для себя важного и о самых важных предметах никто не пожелает никого добровольно вводить в обман или обмануться сам — тут всякий всего более остерегается лжи.

— Я все еще не понимаю.

b — Ты думаешь, я высказываю что-то особенное? Я говорю только, что вводить свою душу в обман относительно действительности, оставлять ее в заблуждении и самому быть невежественным и проникнутым ложью — это ни для кого не приемлемо: здесь всем крайне ненавистна ложь.

— И весьма даже.

— Так вот то, о чем я только что сказал, можно с полным правом назвать подлинной ложью: это укоренившееся в душе невежество, свойственное человеку, введенному в заблуждение. А словесная ложь — это уже воспроизведение душевного состояния, последующее его отображение, и это-то уж не будет беспримесной ложью
c в чистом виде. Разве не так?

— Конечно, так.

— Действительная ложь ненавистна не только богам, но и людям.

— По моему, да.

— Так что же? Словесная ложь не бывает ли иной раз для чего-нибудь и полезна, так что не стоит ее ненавидеть? Например, по отношению к неприятелю и тем, кого мы называем друзьями? Если в исступлении или безумии они пытаются совершить что-нибудь плохое, не будет ли ложь полезным средством вроде лекарства, чтобы удержать их? Да и в тех преданиях, о которых мы только что говорили, не делаем ли мы ложь полезной, d
когда как можно более уподобляем ее истине, раз уж мы не знаем, как это все было на самом деле в древности?[39]

— Конечно, все это так.

— Но в каком же из этих отношений могла бы ложь быть полезной богу? Может быть, не имея сведений о древних временах, он обманывает с помощью уподобления?

— Это было бы просто смешно.

— Значит, в боге не живет лживый поэт.

— По-моему, так.

— А стал бы бог обманывать из страха перед врагами?

— Это никак не может быть. e

— А из-за неразумия или помешательства тех, кто ему близок?

— Никакой неразумный или помешанный не мил богу.

— Значит, нет ничего, ради чего бы он стал обманывать.

— Ничего.

— Значит, любому божественному началу ложь чужда.

— Совершенно чужда.

— Значит, бог — это нечто вполне простое и правдивое и на деле, и в слове; он и сам не изменяется и других не вводит в заблуждение ни на словах, ни посылая знамения — ни наяву, ни во сне.

— Мне и самому это становится ясным из твоих слов. 383

— Значит, ты соглашаешься, что обязательным и для рассуждений, и для творчества, если они касаются богов, будет у нас этот второй закон: боги не колдуны, чтобы изменять свой вид и вводить нас в обман словом или делом.

— Согласен.

— Значит, многое одобряя у Гомера, мы, однако, не одобрим того сновидения, которое Зевс послал Агамемнону [40]; не одобрим мы и того места Эсхила, где Фетида
b говорит, что Аполлон пел на ее свадьбе, суля ей счастье в детях:

Болезни их минуют, долог будет век —
Твоя судьба, сказал он, дорога богам.
Такою песнью он меня приветствовал.
Надеялася я, что ложь чужда устам
Божественным и Феба прорицаниям.
Так пел он сам, на пире сам присутствовал,
Сам так предрек, и сам же он убийцей стал
Мне сына моего [41].

c И у нас вызовет негодование тот, кто станет говорить подобные вещи о богах, мы не дадим ему хора и не позволим учителям пользоваться такими сочинениями при воспитании юношества, так как стражи должны у нас быть благочестивыми и божественными, насколько это под силу человеку.

— Я вполне согласен с этими правилами и готов пользоваться ими как законами.

КНИГА ТРЕТЬЯ

Роль поэзии в воспитании стражей

— Итак, что касается богов,— сказал 386
я,— то вот что следует — или, наоборот, не следует — с детских лет слушать тем, кто намерен почитать богов и своих родителей и не будет умалять значения дружбы между людьми.

— И я думаю,— сказал Адимант,— что это у нас правильный взгляд.

— Так что же? Если они должны быть мужественными, разве не следует ознакомить их со всем тем, что позволит им нисколько не бояться смерти? Разве, по-
твоему, может стать мужественным тот, кому свойствен b
подобный страх?

— Клянусь Зевсом, по-моему, нет.

— Что же? Кто считает Аид существующим, и притом ужасным, разве будет тот чужд страха смерти и разве предпочтет он поражению и рабству смерть в бою?

— Никогда.

— Нам надо, как видно, позаботиться и о таких мифах и требовать от тех, кто берется их излагать, чтобы они не порицали все то, что в Аиде, а скорее
хвалили: ведь в своих порицаниях они не правы, да и c
не полезно это для будущих воинов [1].

— Да, этим надо заняться.

— Вычеркнем же, начиная с первого же стиха, все в таком роде:

Лучше б хотел я живой, как поденщик работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый [2];

а также:

И жилищ бы его не открыл и бессмертным и смертным, d
Мрачных, ужасных, которых трепещут и самые боги [3];

или:

Боги! так подлинно есть и в Аидовом доме подземном
Дух человека и образ, но он совершенно бесплотный [4];

а также:

Он лишь с умом, все другие безумными тенями веют [5];

или:

Тихо душа, излетевши из тела, нисходит к Аиду,
Плачась на жребий печальный, бросая и крепость и юность [6];

387 а также:

...душа [Менетида], как облако дыма, сквозь землю
С воем ушла... [7];

или:

...как мыши летучие, в недрах глубокой пещеры
Цепью к стенам прикрепленные,— если одна, оторвавшись,
Свалится наземь с утеса, визжа, в беспорядке порхая:
Так, завизжав, полетели... [8]

b Мы извиняемся перед Гомером и остальными поэтами — пусть они не сердятся, если мы вычеркнем эти и подобные им стихи, и не потому, что они непоэтичны и неприятны большинству слушателей, нет, наоборот: чем более они поэтичны, тем менее следует их слушать и детям и взрослым, раз человеку надо быть свободным и больше смерти страшиться рабства.

— Совершенно верно.

— Кроме того, следует отбросить и все связанные с этим страшные, пугающие обозначения — «Кокит»,
c «Стикс», «покойники», «усопшие» и так далее, отчего у всех слушателей волосы встают дыбом [9]. Возможно, что все это пригодно для какой-нибудь другой цели, но мы опасаемся за наших стражей, как бы они не сделались у нас от таких потрясений чересчур возбудимыми и чувствительными.

— И правильно опасаемся.

— Значит, это надо отвергнуть.

— Да.

— И надо давать иной, противоположный образец для повествований и стихов?

— Очевидно.

d — Значит, мы исключим сетования и жалобные вопли прославленных героев?

— Это необходимо, если следовать ранее сказанному.

— Посмотри,— сказал я,— правильно ли мы делаем, исключая подобные вещи, или нет. Мы утверждаем, что достойный человек не считает чем-то ужасным смерть

другого, тоже достойного человека, хотя бы это и был его друг.

— Да, мы так утверждаем.

— Значит, он не станет сетовать, словно того постигло нечто ужасное.

— Конечно, не станет.

— Но мы говорим также, что такой человек больше кого бы то ни было довлеет сам себе, поскольку ведет достойную жизнь, и в отличие от всех остальных мало e
нуждается в ком-то другом.

— Это верно.

— Значит, для него совсем не страшно лишиться сына, или брата, или имущества, или чего-либо другого, подобного этому.

— Совсем не страшно.

— Значит, он вовсе не будет сетовать и с величайшей кротостью перенесет постигшее его несчастье.

— С величайшей.

— Значит, мы правильно исключили бы плачи знаменитых героев, предоставив их женщинам, и то несерьезным, да разве еще и никчемным мужчинам. Таким 388
образом, те, кого мы, как было сказано, воспитываем для охраны страны, считали бы возмутительным прибегать к этому.

— Правильно.

— И снова мы попросим Гомера и остальных поэтов не заставлять Ахилла, коль скоро он сын богини, «то на хребет... то на бок» ложиться, «то ниц обратяся», или чтобы он, «напоследок бросивши ложе, берегом моря бродил... тоскующий» и «быстро в обе... руки схвативши b
нечистого пепла, голову... им осыпал» [10]. Да и по другому поводу пусть он не плачет и не сетует, как это часто выдумывает Гомер; и пусть бы Приам, близкий богам по рождению,

> по грязи катаясь,

не умолял,

> называя по имени каждого мужа [11].

А еще более мы попросим Гомера не заставлять богов скорбеть, произнося:

> «Горе мне бедной, горе несчастной, героя родившей» [12]. c

Если и вообще нельзя так изображать богов, то какую же надо иметь дерзость, чтобы вывести величайшего из богов настолько непохожим на себя, что он говорит:

«Горе! любезного мужа, гонимого около града,
Видят очи мои, и болезнь проходит мне сердце» [13];

или:

«Горе! Я зрю, Сарпедону, дражайшему мне между смертных,
d Днесь суждено под рукою Патрокловой пасть побежденным!» [14]

Если наши юноши, дорогой Адимант, всерьез примут такие россказни и не осмеют их как нечто недостойное, то вряд ли кто-нибудь, будучи лишь человеком, сочтет ниже своего достоинства и поставит себе в упрек, если ему придет в голову сказать или совершить что-нибудь подобное,— напротив, он без всякого стыда и по малейшему поводу станет распевать плачи и причитания.

e — Сущая правда.

— Это не должно быть, как только что было установлено в нашем рассуждении, на которое и надо полагаться, пока нам не приведут иных, лучших доводов.

— Согласен.

— Но наши юноши не должны также быть и чрезмерно смешливыми: почти всегда приступ сильного смеха сменяется потом совсем иным настроением.

— Да, и мне так кажется.

— Значит, нельзя допускать, чтобы изображали, как
389 смех одолевает достойных людей и уж всего менее богов.

— Да, это уж всего менее.

— Следовательно, мы не допустим и таких выражений Гомера о богах:

Смех несказанный воздвигли блаженные жители неба,
Видя, как с кубком Гефест по чертогу вокруг суетится [15].

Этого, по твоим словам, нельзя допускать.

— Да, если тебя интересует мое мнение, этого действ-
b вительно нельзя допускать.

— Ведь надо высоко ставить истину. Если мы правильно недавно сказали, что богам ложь по существу бесполезна, людям же она полезна в качестве лечебного средства, ясно, что такое средство надо предоставить врачам, а несведущие люди не должны к нему прикасаться.

— Да, это ясно.

— Уж кому-кому, а правителям государства надлежит применять ложь как против неприятеля, так и ради своих граждан — для пользы своего государства, но всем
остальным к ней нельзя прибегать [16]. Если частное лицо c
станет лгать собственным правителям, мы будем считать это таким же — и даже худшим — проступком, чем ложь больного врачу, или когда занимающийся гимнастическими упражнениями не говорит учителю правды о состоянии своего тела, или когда гребец сообщает кормчему о корабле и гребцах не то, что на самом деле происходит с ним и с другими гребцами.

— Совершенно верно.

— Значит, если правитель уличит во лжи какого- d
нибудь гражданина из числа тех,

кто нужен на дело:
Или гадателей, или врачей, иль искусников зодчих... [17]

он подвергнет его наказанию за то, что тот вводит гибельный обычай, переворачивающий государство, как корабль.

— Особенно когда слова завершаются делами.

— Пойдем дальше. Разве рассудительность не нужна будет нашим юношам?

— Как не быть нужной?

— А сказывается рассудительность главным образом
в том, чтобы не только повиноваться владыкам, но и са- e
мим быть владыками удовольствий, которые нам доставляют еда, питье и любовные утехи.

— По-моему, так.

— Я думаю, мы признáем удачным то, что у Гомера говорит Диомед:

Молча стой, [Капанид,] моему повинуясь совету [18],

а также и стихи, близкие по содержанию:

силой дыша, приближались ахейцы,
Молча шагали, вождей опасаясь своих... [19]

Одобрим мы и все, что на это походит.

— Прекрасно.

— Ну, а вот это:

Пьяница жалкий с глазами собаки и сердцем оленя! [20]

и следующие затем стихи — разве они хороши? Да и во- 390
обще хорошо ли, чтобы кто-нибудь из простых людей

позволял себе в речах или в стихах такие выходки по отношению к правителям?

— Нет, совсем нехорошо.

— Я думаю, рассудительности юношей не будет способствовать, если они станут об этом слушать. Впрочем, такие вещи могут доставить удовольствие, в этом нет ничего удивительного. Или как тебе кажется?

— Именно так.

— Ну что ж? Выводить в своих стихах мудрейшего человека, который говорит, что ему кажется прекрасным, когда

> сидят за столами, и хлебом и мясом
> b Пышно покрытыми... из кратер животворный напиток
> Льет виночерпий и в кубках его опененных разносит...[21]

Способствует ли это, по-твоему, воздержанности у юноши, который слушает такое? Или вот это:

> Но умереть нам голодною смертью всего ненавистней[22],

или, рассказав про Зевса, будто он когда все остальные
c боги и люди спали и только один он бодрствовал, то из-за страстного любовного вожделения он просто позабыл обо всем, что замыслил, и при виде Геры настолько был поражен страстью, что не пожелал даже взойти в опочивальню, но решился тут же, на земле, соединиться с ней, признаваясь, что страсть охватила его с такой силой, как никогда не бывало даже при первой их встрече «от милых родителей втайне»[23]. По такой же точно причине Арес и Афродита были скованы вместе Гефестом[24].

— Клянусь Зевсом, все это не кажется мне подобающим.

d — Зато примеры стойкости во всем, показываемые и упоминаемые прославленными людьми, следует и видеть, и слышать, хотя бы вот это:

> В грудь он ударил себя и сказал [раздраженному] сердцу:
> Сердце, смирись: ты гнуснейшее вытерпеть силу имело[25].

— Совершенно верно.

— Нельзя также позволить нашим воспитанникам быть взяточниками и корыстолюбцами.

e — Ни в коем случае.

— Нельзя, чтобы они слушали, как воспевается, что

> Всех ублажают дары — и богов и царей величайших[26].

Нельзя похвалить и Феникса, воспитателя Ахилла, который будто бы разумно советовал Ахиллу принять дары и помочь ахейцам, если же не будет даров, не отступаться от своего гнева [27]. Не согласимся мы также со всем тем, что недостойно Ахилла, например когда говорят, будто бы он был настолько корыстолюбив, что принял от Агамемнона дары или, опять-таки за выкуп, отдал тело мертвеца, а иначе бы не захотел это сделать [28]. 391

— Подобные поступки не заслуживают похвалы.

— Поскольку это Гомер, я не решаюсь сказать, что даже нечестиво изображать так Ахилла и верить, когда это утверждается и другими поэтами. Но опять-таки вот что Ахилл говорит Аполлону:

Так, обманул ты меня, о зловреднейший между богами!
. . . .
Я отомстил бы тебе, когда б то возможно мне было! [29]

Даже потоку — а ведь это бог — Ахилл не повино- b
вался и готов был сразиться с ним [30]. И опять-таки о своих кудрях, посвященных другому потоку, Сперхею, Ахилл сказал:

Храбрый Патрокл унесет Ахиллесовы кудри с собою [31],

а Патрокл был тогда уже мертв. Нельзя поверить, чтобы Ахилл сделал это. Опять-таки рассказы, будто Ахилл волочил Гектора вокруг могилы Патрокла, будто он заклал пленников [32] для погребального костра,— все это, скажем мы, ложь. Мы не допустим, чтобы наши юноши верили, будто Ахилл, сын богини и Пелея — весьма рас- c
судительного человека и к тому же внука Зевса,— Ахилл, воспитанный премудрым Хироном [33], настолько был преисполнен смятения, что питал в себе две противоположные друг другу болезни — низость одновременно с корыстолюбием, а с другой стороны, пренебрежение к богам и к людям.

— Ты прав.

— Мы ни в коем случае не поверим и не допустим рассказов, будто Тесей, сын Посейдона, и Пирифой, сын
Зевса, отваживались на ужасный разбой [34], да и вообще d
будто кто-либо из сыновей бога или героев дерзал на ужасные, нечестивые дела, которые теперь им ложно приписывают. Мало того: мы заставим поэтов утверж-
дать, что либо эти поступки были совершены другими e
лицами, либо, если и ими, то что они не дети богов;

и впредь рассказывать не иначе. Пусть и не пытаются у нас внушить юношам убеждение, будто боги порождают зло и будто герои ничуть не лучше людей. Как мы
e говорили и раньше [35], это нечестиво и неверно — ведь мы уже доказали, что боги не могут порождать зло.

— Несомненно.

— И даже слушать об этом вредно: всякий станет тогда извинять в себе зло, убежденный, что подобные дела совершают и совершали

те, кто родственны богам,
И те, кто к Зевсу близок; средь Идейских гор
Там жертвенник отца их, Зевса, высится.
Не истощилася в них гениев, их предков, кровь [36].

А потому нам пора перестать рассказывать эти мифы,
392 чтобы они не породили в наших юношах склонности к пороку.

— Совершенно верно.

— Какой же еще вид сочинительства остался у нас для определения того, о чем следует говорить и о чем не следует? Что надо говорить о богах, а также о гениях, героях и о тех, кто в Аиде, уже сказано.

— Вполне.

— Не о людях ли осталось нам сказать?

— Очевидно.

— Однако, друг мой, пока что нам невозможно это установить.

— Почему?

— Да в этом случае, мне кажется, нам придется сказать, что и поэты, и те, кто пишет в прозе, большей
b частью превратно судят о людях; они считают, будто несправедливые люди чаще всего бывают счастливы, а справедливые — несчастны; будто поступать несправедливо — целесообразно, лишь бы это оставалось в тайне, и что справедливость — это благо для другого человека, а для ее носителя она — наказание [37]. Подобные высказывания мы запретим и предпишем и в песнях, и в сказаниях излагать как раз обратное. Или, по-твоему, не так?

— Нет, так, я в этом уверен.

— Если ты согласен с тем, что я прав, я буду считать, что ты согласен и с нашими прежними рассуждениями.

— Твое предположение верно.

c — Что высказывания относительно людей и не должны быть такими, мы установим тогда, когда выясним,

что́ такое справедливость и какая естественная польза происходит от нее для того, кто ее придерживается, все равно, считают ли люди его справедливым или нет.

— Сущая правда.

Способы выражения, или стили поэтического искусства

— Покончим на этом с сочинительством. Теперь, как я думаю, надо присмотреться к способам выражения — тогда у нас получится полное рассмотрение и того, о чем, и того, как следует говорить.

Тут Адимант сказал:

— Не понимаю я твоих слов.

— Однако ты должен,— сказал я.— Пожалуй, вот d
как поймешь ты скорее: все, о чем бы ни говорили сказители и поэты, это повествование о прошлом, о настоящем либо́ о будущем, не так ли?

— Как же иначе?

— И не правда ли, они это делают или путем простого повествования, или посредством подражания, либо того и другого вместе? [38]

— Объясни понятнее.

— Видно, учитель я никудышный и бестолковый. Так вот, подобно тем, кто не умеет излагать, я возьму
не всё в целом, а какой-нибудь частный случай и на нем e
попытаюсь объяснить тебе, чего я хочу. Скажи-ка мне, ты знаешь начало «Илиады», где поэт говорит о том, как Хрис просил Агамемнона отпустить его дочь, как
тот разгневался и как Хрис, не добившись своего, молил 393
бога отомстить ахейцам? [39]

— Да, я знаю.

— Так ты знаешь, что, кончая стихами:

...умолял убедительно всех он ахеян,
Паче ж Атридов могучих, строителей рати ахейской [40],

говорит лишь сам поэт и не пытается вводить нас в заблуждение, изображая, будто здесь говорит кто-то другой, а не он сам. А после этого он говорит так, будто он и есть сам Хрис, и изо всех сил старается заставить
нас поверить, что это говорит не Гомер, а старик жрец [41]. b
И все остальное повествование он ведет, пожалуй, таким же образом, будь то событие в Илионе, на Итаке или в других описанных в «Одиссее» местах [42].

— Конечно.

— Стало быть, и когда он приводит чужие речи, и когда в промежутках между ними выступает от своего лица, это все равно будет повествование?

— Как же иначе?

c — Но когда он приводит какую-либо речь от чужого лица, разве мы не говорим, что он делает свою речь как можно более похожей на речь того, о чьем выступлении он нас предупредил?

— Да, мы говорим так.

— А уподобиться другому человеку — голосом или обличьем — разве не означает подражать тому, кому ты уподобляешься?

— Ну и что же?

— Видимо, в таком случае и Гомер, и остальные поэты повествуют с помощью подражания.

— Конечно.

— Если бы поэт нигде не прятался, все его твор-
d чество и повествование были бы лишены подражания. А чтобы ты не сказал, что снова не понимаешь, я объясню, как это может получиться. Если бы, сказавши, что пришел Хрис, принес выкуп за дочь и умолял ахейцев, а особенно царей, Гомер продолжал бы затем свой рассказ все еще как Гомер, а не говорил бы так, словно он стал Хрисом, ты понимаешь, что это было бы не подражание, а простое повествование. И было бы оно в таком роде (скажу не стихами, ведь я далек от поэзии): «При-
e шел жрец и стал молиться, чтобы боги позволили им, взяв Трою, остаться самим невредимыми и чтобы ахейцы, взяв выкуп и устыдившись бога, вернули ему дочь; когда он это сказал, все прочие почтили его и дали согласие, но Агамемнон разгневался и приказал ему немедленно уйти и никогда больше не приходить, а не то не защитит жреца ни жезл, ни божий венец. А о его дочери сказал, что, прежде чем отпустит ее, она состарится вместе с ним в Аргосе. Он велел жрецу уйти и не раздражать его, если тот хочет вернуться домой невредимым.
394 Услышав это, старик испугался и молча удалился, а выйдя из лагеря, стал усердно молиться Аполлону, призывая его всеми его именами и требовательно напоминая ему о своих некогда сделанных ему в угоду дарах — и для построения храмов, и для священных жертвоприношений. В награду за это он просил, чтобы Аполлон отомстил ахейцам за эти слезы своими стрелами».
b Вот каким, друг мой, бывает простое повествование без подражания [43].

— Понимаю.

— Теперь тебе понятно, что может быть и противоположное этому: стоит только изъять то, что говорит

поэт от себя в промежутках между речами, и оставить лишь обмен речами.

— И это понимаю — так бывает в трагедиях.

— Ты очень верно схватил мою мысль, и я думаю, что теперь я уже разъяснил тебе то, что раньше не мог, а именно: один род поэзии и мифотворчества весь целиком c складывается из подражания — это, как ты говоришь, трагедия и комедия; другой род состоит из высказываний самого поэта — это ты найдешь преимущественно в дифирамбах; а в эпической поэзии и во многих других видах — оба эти приема, если ты меня понял.

— Что ж, я понимаю, о чем ты тогда хотел говорить.

— И припомни, о чем мы беседовали перед тем: что́ говорится в поэзии — уже было указано, но надо рассмотреть еще и ка́к об этом говорится.

— Я помню.

— Об этом-то я как раз и сказал, что нам надо усло- d виться, позволять ли нам подражание в поэтических повествованиях или лишь в некоторых позволять, а в других — нет, и в каких именно, или же совсем исключить подражание.

— Догадываюсь, что ты про себя думаешь о том, допускать ли нам трагедию и комедию в наше государство или нет.

— Может быть,— сказал я,— но, может быть, я не ограничусь этим, я пока не знаю: куда слово нас понесет, словно ветер, туда и надо идти.

— Прекрасно сказано!

— Ты вот что реши, Адимант: должны ли стражи e быть у нас подражателями или нет? Впрочем, и это вытекает из предшествовавшего обсуждения — ведь каждый может хорошо заниматься лишь одним делом, а не многими: если он попытается взяться за многое, ему ничего не удастся и ни в чем он не отличится.

— Да, так и будет.

— Не таков ли довод и относительно подражания? Не может один и тот же человек с успехом подражать одновременно многим вещам, будто это всё — одно и то же.

— Да, не может.

— Вряд ли кто сумеет так совместить занятия чем- 395
нибудь достойным упоминания со всевозможным подражанием, чтобы действительно стать подражателем. Ведь даже в случае, когда, казалось бы, два вида подражания близки друг другу, и то одним и тем же лицам это не

удается — например тем, кто пишет и комедии, и трагедии [44]. Разве ты не назвал только что то и другое подражанием?

— Да, конечно, и ты прав, что одни и те же лица не способны одновременно к тому и другому.

— И рапсоды [45] не могут быть одновременно актерами.

— Верно.

— И одни и те же актеры не годятся для комиче-
b ских и трагических поэтов, хотя и то и это — подража-
ние. Разве нет?

— Да, это подражания.

— Вдобавок, Адимант, в человеческой природе, мне кажется, есть столько мелких черточек, что во многом не удастся воспроизвести или выполнить все то, подобием чего служит подражание.

— Это в высшей степени верно.

— Значит, если мы сохраним в силе наше первое
рассуждение, наши стражи должны отбросить все ос-
c тальные занятия и заниматься лишь охраной свободы
государства [46] самым тщательным образом и не отвле-
каясь ничем посторонним. Им не надо будет делать
ничего другого или чему-либо другому подражать. А
если уж подражать, так только тому, что им подобает,
то есть уже с малых лет подражать людям мужествен-
ным, рассудительным, свободным и так далее. А того,
что несвойственно свободному человеку и что вообще
постыдно, они и делать не должны (и будут даже не
в состоянии этому подражать), чтобы из-за подражания
не появилось у них склонности быть и в самом деле
d такими. Или ты не замечал, что подражание, если им
продолжительно заниматься начиная с детских лет, вхо-
дит в привычку и в природу человека — меняется и на-
ружность, и голос, и духовный склад.

— Да, очень даже замечал.

— Так вот мы не допустим, чтобы те, о ком, повто-
ряю, мы заботимся и кто должен стать добродетельным,
подражали бы женщине, хотя сами они мужчины,— все
равно, молодая ли женщина или уже пожилая, бранится
ли она с мужем или спорит с богами, заносчиво вообра-
e жая себя счастливой [47], либо, напротив, бедствует и из-
ливает свое горе в жалобных песнях — да всего и не
предусмотришь.

— Конечно.

— Не годится и подражание рабыням и рабам —

ведь они выполняют лишь то, что положено рабам.

— Да, и это не годится.

— Или подражание дурным людям: ведь они, как водится, трусливы и действуют вопреки тому, о чем мы только что говорили, — злословят, осмеивают друг друга, сквернословят и в пьяном виде, и трезвые, да и вообще, 396
каких только проступков не совершают они по отношению к самим себе и к другим людям как на словах, так и на деле! Также недопустимо, считаю я, чтобы наши стражи привыкали уподобляться — и словом и делом — людям безумным. Надо уметь распознавать помешанных и испорченных, будь то мужчины или женщины, и ни совершать что-либо подобное, ни подражать им не следует.

— Сущая правда.

— Дальше. Следует ли подражать кузнецам, различным ремесленникам, гребцам на триерах и их начальни- b
кам, вообще тем, кто занят чем-нибудь в этом роде?

— Как можно! Ведь нашим стражам не позволено даже ничему этому уделять внимание.

— Дальше. Станут ли они подражать ржанию коней, мычанию быков, журчанию потоков, шуму морского прибоя, грому и прочему в том же роде?

— Но ведь им запрещено впадать в помешательство и уподобляться безумцам.

— Если я правильно понимаю твои слова, существует такой вид изложения и повествования, которым мог бы пользоваться действительно безупречный человек, когда ему нужно что-нибудь сообщить; существует, од- c
нако, и другой вид, нисколько с этим не схожий, к которому мог бы прибегнуть в своем повествовании человек противоположных природных задатков и воспитания.

— Какие это виды?

— Мне кажется, что умеренному человеку, когда он дойдет в своем повествовании до какого-либо высказывания или действия человека добродетельного, захочется подать это так, словно он сам и есть тот человек; такое подражание не вызывает стыда. Такое желание сильнее всего, когда подражают надежным и разумным дейст- d
виям доброго человека, и куда меньше хочется подражать человеку с расшатанным здоровьем или нестойкому из-за влюбчивости, пьянства либо из-за каких-нибудь иных невзгод. Когда же повествователь столкнется с кем-нибудь, кто его недостоин, ему не захочется всерьез уподобляться худшему, чем он сам, разве лишь нена-

долго, если этот худший совершает все-таки нечто дельное. Повествователь неопытен в подражании таким людям, и ему будет стыдно и вместе с тем противно отречься
e от себя и принять облик людей худших, чем он, которых он по своему духовному складу не может уважать — разве что лишь в шутку.

— Это естественно.

— Значит, он в своем повествовании воспользуется теми замечаниями, которые мы только что сделали по поводу стихов Гомера: изложение будет у него вестись и тем и другим способом, то есть и посредством подражания, и посредством повествования, но доля подражания будет незначительна, если взять его произведение в целом. Или я не прав?

— Конечно, у этого рассказчика непременно будут такие приемы.

397 — Значит, у другого, который хуже и на этого не похож, всевозможных подражаний тем больше будет, чем он хуже: уж такой-то ничем не побрезгает, всему постарается подражать всерьез, в присутствии многочисленных слушателей, то есть, как мы говорили, и грому, и шуму ветра и града, и скрипу осей и колес, и звуку труб, флейт и свирелей — любых инструментов, — и вдобавок даже лаю собак, блеянию овец и голосам птиц.
b Все его изложение сведется к подражанию звукам и внешнему облику, а если и будет в нем повествование, то уж совсем мало.

— И это неизбежно.

— Так вот это и есть те два вида изложения, о которых я говорил.

— В самом деле, именно так и бывает.

— Один из этих видов допускает лишь незначительные отклонения, и, если придать этому изложению подобающую гармонию и ритм, у всех правильно его применяющих получится чуть ли не один и тот же слог с единообразной стройностью — ведь отклонения здесь
c невелики; так же приблизительно обстоит дело и с ритмом.

— Конечно, это так.

— А как обстоит дело с другим видом? Разве он не требует прямо противоположного, то есть всех видов ритма и строя, чтобы подходящим образом воздействовать на слушателей? Ведь здесь возможны разные формы изменений.

— Да, это верно.

— А ведь все поэты или вообще люди, выступающие с чем-нибудь перед слушателями, имеют дело либо с тем, либо с другим из этих способов изложения, либо, наконец, с каким-нибудь их сочетанием.

— Это неизбежно.

— Так что ж нам делать? Допустить ли в нашем d
государстве все эти виды, или же какой-нибудь один из несмешанных, либо, напротив, смешанный вид?

— Если бы мое мнение взяло верх, это был бы несмешанный вид, в котором поэт подражал бы человеку порядочному.

— Однако, Адимант, приятен и смешанный вид. Детям и их воспитателям несравненно приятнее вид, противоположный тому, который ты выбираешь; так и подавляющей части толпы.

— Да, им он много приятнее.

— Но возможно, ты скажешь, что он не согласуется
с нашим государственным устройством, потому что у нас e
человек не может быть ни двойственным, ни множественным, раз каждый делает что-то одно.

— Да, скажу, что не согласуется.

— Поэтому только в нашем государстве мы обнаружим, что сапожник — это сапожник, а не кормчий вдобавок к своему сапожному делу; что земледелец — это земледелец, а не судья вдобавок к своему земледельческому труду и военный человек — это военный, а не делец вдобавок к своим военным занятиям; и так далее.

— Это верно.

— Если же человек, обладающий умением пере- 398
воплощаться и подражать чему угодно, сам прибудет в наше государство, желая показать нам свои творения, мы преклонимся перед ним как перед чем-то священным, удивительным и приятным, но скажем, что такого человека у нас в государстве не существует и что не дозволено здесь таким становиться, да и отошлем его в другое государство, умастив его главу благовониями и увенчав шерстяной повязкой [48], а сами удовольствуемся, по соображениям пользы, более суровым, хотя бы и менее приятным, поэтом и творцом сказаний, который подра- b
жал бы у нас способу выражения человека порядочного и то, о чем он говорит, излагал бы согласно образцам, установленным нами вначале, когда мы занимались воспитанием воинов.

— Мы, конечно, поступили бы так, если бы это от нас зависело.

— Теперь, друг мой, у нас, пожалуй, уже полностью завершено обсуждение той части мусического искусства, которая касается сочинительства и сказаний: выяснено, о чем надо говорить и как надо говорить.

— Мне тоже так кажется.

c — Значит,— сказал я,— остается рассмотреть свойства песнопений и мелической поэзии.

— Очевидно.

— Какими они должны быть и что нам надо о них сказать — это уж всякий выведет из сказанного ранее, если только мы будем последовательны.

Главкон улыбнулся.

— Я лично, Сократ,— сказал он,— пожалуй, не из этих всяких, потому что не очень-то схватываю сейчас, что́ именно должны мы утверждать. Впрочем, я догадываюсь.

— Во всяком случае,— сказал я,— ты прежде всего
d смело можешь утверждать, что в мелосе есть три части: слова, гармония и ритм.

— Да, это-то я могу утверждать.

— Поскольку там есть слова, мелос в этом нисколько не отличается от слов без пения, то есть он тоже должен согласовываться с теми образчиками изложения, о которых мы только что говорили.

— Это верно.

— И слова должны сопровождаться гармонией и ритмом.

— Как же иначе?

— Но мы признали, что в поэзии не должно быть причитаний и жалоб.

— Да, не должно.

e — А какие же лады свойственны причитаниям? Скажи мне — ты ведь сведущ в музыке.

— Смешанный лидийский, строгий лидийский и некоторые другие в таком же роде.

— Значит, их надо изъять,— сказал я,— они не годятся даже для женщин, раз те должны быть добропорядочными, не то что для мужчин.

— Конечно.

— Стражам совершенно не подходит опьянение, изнеженность и праздность.

— Разумеется.

— А какие же лады изнеживают и свойственны застольным песням?

— Ионийский и лидийский — их называют расслабляющими.

— Так допустимо ли, мой друг, чтобы ими пользо- 399
вались люди воинственные?

— Никоим образом. Но у тебя остается еще, пожалуй, дорийский лад и фригийский.

— Не разбираюсь я в музыкальных ладах, но ты
оставь мне тот, который подобающим образом подра-
жал бы голосу и напевам человека мужественного,
находящегося в гуще военных действий и вынужден-
ного преодолевать всевозможные трудности; когда он
терпит неудачи, ранен, или идет на смерть, или его b
постигло какое-либо иное несчастье, а он стойко, как
в строю, переносит свою участь.

Оставь еще и другой музыкальный лад для того, кто
в мирное время занят не вынужденной, а добровольной
деятельностью, когда он либо в чем-нибудь убеждает —
бога ли своими молитвами, человека ли своими настав-
лениями и увещаниями,— или о чем-то просит, или,
наоборот, сам внимательно слушает просьбы, наставле-
ния и доводы другого человека и потому поступает ра-
зумно, не зазнается, но во всем действует рассудительно,
с чувством меры и довольствуясь тем, что получается. c

Вот эти оба лада — «вынужденный» и «добровольный» — ты и оставь мне: они превосходно подражают голосам людей несчастных, счастливых, рассудительных, мужественных [49].

— Но ты просишь оставить не что иное, как те лады, о которых я и говорил сейчас.

— Таким образом, в пении и мелической поэзии не потребуется ни многоголосия, ни смешения всех ладов?

— Мне кажется, что нет.

— Значит, мы не будем готовить мастеров, делающих
тригоны, пектиды и всякие другие инструменты со мно- d
жеством струн и ладов? [50]

— По-видимому, нет.

— Ну, а мастеров по изготовлению флейт и флейтистов допустишь ты в наше государство? Разве это не самый многоголосый инструмент, так что даже смешение всех ладов — это лишь подражание игре на флейте?

— Ясно, что это так.

— У тебя остаются лира и кифара — они будут пригодны в городе, в сельских же местностях, у пастухов, были бы в ходу какие-нибудь свирели.

— Так показывает наше рассуждение.

e — Мы не совершаем,— сказал я,— ничего необычного, когда Аполлона и его инструменты ставим выше Марсия и его инструментов[51].

— Клянусь Зевсом,— отвечал он,— это, по-моему, так.

— И клянусь собакой,— воскликнул я,— мы и сами не заметили, каким чистым снова сделали государство, которое мы недавно называли изнеженным.

— Да ведь мы действуем рассудительно,— сказал он.

— Давай же очистим и все остальное. Вслед за гармониями возник бы у нас вопрос о ритмах — о том, что не следует гнаться за их разнообразием и за всевозможными размерами, но, напротив, надо установить, какие ритмы соответствуют упорядоченной и мужественной жизни. А установив это, надо обязательно сделать так,
400 чтобы ритм и напев следовали за соответствующими словами, а не слова — за ритмом и напевом. Твоим делом будет указать, что это за ритмы, как ты сделал раньше относительно музыкальных ладов.

— Но клянусь Зевсом, я не умею объяснить. Я еще, приглядевшись, сказал бы, что имеется три вида стоп, из которых складываются стихотворные размеры, вроде как все лады образуются из четырех звучаний, но какой жизни какие из них подражают — этого я не могу сказать[52].

b — Об этом,— сказал я,— мы посоветуемся с Дамоном[53], а именно какие размеры подходят для выражения низости, наглости, безумия и других дурных свойств, а какие ритмы надо оставить для выражения противоположных состояний. Я смутно припоминаю, что слышал, как Дамон называл и какой-то составной плясовой военный размер, одновременно дактилический и героический[54], но не знаю, как он его строил и как достигал равномерности повышений и понижений в стихе, складывающемся из краткостей и долгот. Помнится, Дамон называл и ямб, и какую-то другую стопу — кажется,
c трохей, где сочетаются долготы и краткости[55]. В некоторых случаях его порицание или похвала касались темпов стопы не менее, чем самих ритмов, или того и другого вместе, впрочем, мне этого не передать. Все это, как я и говорю, предоставим Дамону — ведь это требует долгого обсуждения. Или твое мнение иное?

— Нет, клянусь Зевсом.

— Но вот что по крайней мере ты можешь отметить:

соответствие между благообразием и ритмичностью, с одной стороны, и уродством и неритмичностью — с другой.

— Да, конечно.

— Подобным же образом ритмичность отвечает хо- d
рошему слогу речи, а неритмичность — его противоположности. То же самое и с хорошей или плохой гармонией, раз уж ритм и лад, как недавно говорилось, должны следовать за речью, а не речь за ними.

— Действительно, они должны сообразоваться со слогом.

— А способ выражения и сама речь разве не соответствуют душевному складу человека?

— Конечно.

— Но ведь все прочее соответствует речи?

— Да.

— Значит, ладная речь, благозвучие, благообразие и ладный ритм — это следствие простодушия (εὐηθείᾳ):
не того недомыслия (ἄνοιαν), которое мы, выражаясь e
мягко, называем простодушием, но подлинно безупречного нравственно-духовного склада.

— Вполне согласен.

— Разве юноши не должны всячески стремиться к этому, если намерены выполнять свои обязанности?

— Должны.

— А ведь так или иначе этим полна и живопись, 401
и всякое подобное мастерство — ткачество, и вышивание, и строительство, и производство разной утвари, и, вдобавок, даже природа тел и растений — здесь во всем может быть благообразие и уродство. Уродство, неритмичность, дисгармония — близкие родственники злоречия и злонравия, а их противоположности, наоборот,— близкое подражание рассудительности и нравственности [56].

— Безусловно.

— Так вот, неужели только за поэтами надо смот- b
реть и обязывать их либо воплощать в своих творениях нравственные образы, либо уж совсем отказаться у нас от творчества? Разве не надо смотреть и за остальными мастерами и препятствовать им воплощать в образах живых существ, в постройках или в любой своей работе что-то безнравственное, разнузданное, низкое и безобразное? Кто не в состоянии выполнить это требование, того нам нельзя допускать к мастерству, иначе наши стражи, воспитываясь на изображениях порока, словно

c на дурном пастбище, много такого соберут и поглотят — день за днем, по мелочам, но в многочисленных образцах, и из этого незаметно для них самих составится в их душе некое единое великое зло. Нет, надо выискивать таких мастеров, которые по своей одаренности способны проследить природу красоты и благообразия, чтобы нашим юношам подобно жителям здоровой местности все шло на пользу, с какой бы стороны ни представилось их зрению или слуху что-либо из прекрасных произведений: это словно дуновение из благотворных краев, несущее
d с собой здоровье и уже с малых лет незаметно делающее юношей близкими прекрасному слову и ведущее к дружбе и согласию с ним.

— Насколько же лучше было бы так воспитывать!

— Так вот, Главкон,— сказал я,— в этом главнейшее воспитательное значение мусического искусства: оно всего более проникает в глубь души и всего сильнее ее затрагивает; ритм и гармония несут с собой благообразие, а оно делает благообразным и человека, если он
e правильно воспитан, если же нет, то наоборот [57]. Кто в этой области воспитан как должно, тот очень остро воспримет разные упущения и недостатки в природе и искусстве. Его раздражение или, наоборот, удовольствие будут правильными; он будет хвалить то, что прекрасно, и, приняв его в свою душу, будет питаться им и сам
402 станет безупречным; а безобразное он правильно осудит и возненавидит с юных лет, раньше даже, чем сумеет воспринять разумную речь; когда же придет пора такой речи, он полюбит ее, сознавая, что она ему свойственна по воспитанию.

— По-моему,— сказал Главкон,— в этом-то и состоит значение мусического искусства для воспитания.

— В таком же роде и умение читать,— сказал я.— Мы с ним справляемся, когда нам становится ясно, что разных букв во всем, где они встречаются, не так уж
b много; однако мы ни в малом, ни в великом не пренебрегаем ими, будто не сто́ит и замечать их, но везде стремимся распознать и научаемся читать не раньше, чем с этим справимся.

— Верно.

— Значит, и изображения букв, отражающиеся где-нибудь в воде или в зеркале, мы узнаем не прежде, чем будем знать сами буквы, впрочем, это требует того же самого искусства и упражнения.

— Безусловно.

— Но ведь это-то я и утверждаю, клянусь богами: нам точно так же не овладеть мусическим искусством — c ни нам самим, ни тем стражам, которых, как мы говорим, мы должны воспитать, пока мы не распознаем повсюду встречающиеся виды рассудительности, мужества, благородного образа мыслей, великодушия и всего того, что им сродни, а также и их противоположности, и пока мы не заметим всего этого там, где оно существует — само по себе или в изображениях; ни в малом, ни в великом мы не станем этим пренебрегать, но будем считать, что здесь требуется то же самое — искусство и упражнение.

— Это совершенно необходимо.

— Значит,— сказал я,— если случится, что прекрас- d ные нравственные свойства, таящиеся в душе какого-нибудь человека, будут согласовываться и с его внешностью, поскольку они будут принадлежать к одному роду, это будет прекраснейшее зрелище для того, кто способен видеть.

— Конечно.

— А ведь высшая красота в высшей степени привлекательна.

— Еще бы!

— Таких-то вот людей и любил бы всего больше тот, кто предан мусическому искусству. А в ком нет этой гармоничности, тех бы он не любил.

— Да, не любил бы, если это недостаток душевный; если же физический, можно еще выдержать и находить встречи приятными. e

— Понимаю,— сказал я,— у тебя есть или был такой любимец, поэтому я не возражаю. Но скажи мне вот что: имеется ли что-нибудь общее между рассудительностью и излишествами в удовольствиях?

— Как можно! От них становишься безумным не меньше, чем от страдания.

— А есть ли у них общее с какой-нибудь другой добродетелью?

— Ни в коем случае. 403

— А, например, с наглостью и разнузданностью?

— С ними-то более всего.

— Можешь ли ты назвать удовольствие более сильное и острое, чем любовные утехи?

— Не могу, да и нет ничего более безумного.

— Между тем правильной любви свойственно любить скромное и прекрасное, притом рассудительно и гармонично.

— Конечно.

— Значит, в правильную любовь нельзя привносить неистовство и все то, что сродни разнузданности?

— Нельзя.

b — Стало быть, нельзя привносить и наслаждение: с ним не должно быть ничего общего у правильно любящих или любимых, то есть ни у влюбленного, ни у его любимца.

— Да, Сократ, клянусь Зевсом, наслаждение сюда не следует привносить.

— В создаваемом нами государстве ты установишь, чтобы влюбленный был другом своему любимцу, вместе с ним проводил время и относился к нему как к сыну во имя прекрасного, если тот согласится. А в остальном пусть он так общается с тем, за кем ухаживает, чтобы никогда не могло возникнуть даже предположения, что
c между ними есть нечто большее. В противном случае он навлечет на себя упрек в грубости и непонимании прекрасного [58].

— Да, это так.

— Не кажется ли и тебе,— сказал я,— что наше рассуждение о мусическом искусстве пришло к концу? Оно завершилось тем, чем должно было завершиться,— ведь все, что относится к мусическому искусству, должно завершаться любовью к прекрасному.

— Согласен,— сказал Главкон.

Взаимообусловленность мусического и гимнастического воспитания

— Вслед за мусическим искусством юноши должны обучаться и гимнастике [59].

— Конечно.

— И в этом отношении нужно воспитывать тщательно, начиная с детства и в течение
d всей жизни. Дело здесь, я думаю, вот в чем (впрочем, решай и ты): я не считаю, что, когда тело у человека в порядке, оно своими собственными добрыми качествами вызывает хорошее душевное состояние; по-моему, наоборот, хорошее душевное состояние своими добрыми качествами обусловливает наилучшее состояние тела [60]. А тебе как кажется?

— По-моему, тоже так.

— Стало быть, если мы достаточно позаботимся о духовном облике наших стражей и затем уже их разуме-
e нию поручим тщательную заботу о теле, сами же во избежание многословия ограничимся указанием нескольких образцов, мы поступим правильно?

— Вполне.

— Что они должны воздерживаться от опьянения, мы уже говорили. Напиться так, что даже не знаешь, где ты находишься, скорее уж можно кому-нибудь другому, только не стражу.

— Смешно, если страж сам нуждается в страже.

— А как насчет их питания? Ведь эти люди — участники величайшего состязания. Разве не так?

— Да, так.

— Не подойдут ли для них условия жизни атлетов? 404

— Возможно.

— Но ведь это ведет к сонливости и опасно для здоровья. Разве ты не наблюдаешь, что эти атлеты спят всю жизнь и, чуть только нарушат предписанный им режим, сейчас же начинают очень сильно хворать?

— Да, я это наблюдаю.

— Военные атлеты нуждаются в более совершенной подготовке: им необходимо иметь чутье, как у собаки, отличаться крайне острым зрением и слухом и обладать таким здоровьем, чтобы в походах оно не пошатнулось от перемены воды, разного рода b
пищи, от зноя или ненастья.

— И мне так кажется.

— Но наилучшее гимнастическое воспитание разве не родственно тому простому мусическому искусству, которое мы только что разбирали?

— Как ты это понимаешь?

— Такое воспитание должно быть простым и подобающим особенно в отношении военного дела.

— Как это?

— Об этом можно узнать даже у Гомера. Ты ведь знаешь, что во время похода Гомер не кормит героев ни рыбой, хотя дело происходит у моря, на Геллеспонте, ни вареным мясом, а только жареным, что для c
воинов в самом деле удобнее: ведь огонь, так сказать, везде под рукой, и не надо возить с собою посуду.

— Да, это много удобнее.

— И о приправах, насколько мне известно, Гомер никогда не упоминает. Впрочем, и атлеты это знают: кто хочет поддерживать свое тело в хорошем состоянии, тому надо воздерживаться ото всего такого.

— И правильно, они это знают и воздерживаются.

— Как видно, ты не одобряешь сиракузского стола d
и сицилийского разнообразия блюд, раз по-твоему это правильно? [61]

— Не одобряю.

— Значит, и если коринфская девушка полюбилась тому, кто хочет поддерживать свое тело в хорошем состоянии [62], ты это также порицаешь?

— Разумеется.

— И аттические печенья, хотя они славятся приятным вкусом? [63]

— Конечно.

— Я думаю, мы правильно уподобили бы такое
питание и образ жизни мелической поэзии или
e песнопению, сочиненному одновременно во всех музы-
кальных ладах и во всех ритмах.

— Конечно.

— Там пестрота порождает разнузданность, здесь же — болезнь. А простота в мусическом искусстве дает уравновешенность души, в области же гимнастики — здоровье тела.

— Совершенно верно.

405 — Когда в государстве распространятся распущен-
ность и болезни, разве не потребуется во множестве
открыть суды и больницы? И разве не будут в почете
судебное дело и врачевание, когда ими усиленно
станут заниматься даже многие благородные люди?

— Да, выйдет так.

— Какое же ты можешь привести еще большее
доказательство плохого и постыдного воспитания
граждан, если нужду во врачах и искусных судьях
испытывают не только худшие люди и ремесленники,
но даже и те, кто притязает на то, что они
b воспитаны на благородный лад? Разве, по-твоему,
не позорна и не служит явным признаком невоспитан-
ности необходимость пользоваться, за отсутствием
собственных понятий о справедливости, постановле-
ниями посторонних людей, словно они какие-то
владыки и могут все решить!

— Это величайший позор.

— А не кажется ли тебе еще более позорным то
обстоятельство, что человек не только проводит
бóльшую часть своей жизни в судах как ответчик
либо как истец, но по своей невоспитанности еще
c и чванится этим в уверенности, что он горазд
творить несправедливости, знает всякие уловки и
также лазейки, чтобы увернуться от наказания,
и все это ради мелких, ничего не стоящих дел?
Ему неведомо, насколько прекраснее и лучше постро-

ить свою жизнь так, чтобы вовсе не нуждаться в клюющем носом судье.

— Да, это еще более позорно.

— А когда нужда в лечении возникает не из-за ранений или каких-либо повторяющихся из года в год
болезней, но из-за праздности и того образа жизни, d
о котором мы уже упоминали, — это ли не позорно? Влага и испарения застаиваются тогда, словно в болоте, и это побуждает находчивых Асклепиадов[64] давать болезням название «ветры» и «истечения».

— В самом деле, это новые и нелепые названия болезней.

— Не существовавших, я думаю, во времена Ас-
клепия. Я заключаю так потому, что под Троей его e
сыновья не порицали той женщины, которая дала раненому Еврипилу выпить прамнийского вина, густо насыпав туда ячменной крупы и наскоблив сыра, что
как раз должно было, по-видимому, вызвать слизистое 406
воспаление. Не возражали сыновья Асклепия и против лечебных мер Патрокла[65].

— Вот уж действительно странное питье для человека в таком состоянии!

— Не так уж оно странно, если ты учтешь, что в те времена, до появления Геродика[66], Асклепиады, как утверждают, не умели направлять течение болезни, то есть не применяли нынешнего способа лечения. Геродик же был учителем гимнастики. Когда он заболел, он применил для лечения гимнастические
приемы; сперва он терзал этим главным образом b
самого себя, а затем, впоследствии, и многих других.

— Каким образом?

— Он отодвинул свою смерть; сколько он ни следил за своей болезнью — она у него была смертельной, и излечиться он, я думаю, был не в силах, вот он и жил, ничем другим не занимаясь, а только лечась да мучаясь, как бы не нарушить в чем-либо привычный ему образ жизни. Так, в состоянии беспрерывного умирания он и дожил до старости благодаря своей премудрости.

— Хорошо же его вознаградило его искусство!

— По заслугам, раз человек не соображал, что c
Асклепий не по неведению или неопытности ничего не сообщил своим потомкам об этом виде лечения. Асклепий знал, что каждому, кто придерживается законного порядка, назначено какое-либо дело в обще-

стве и он его обязан выполнять, а не заниматься всю жизнь праздным лечением своих болезней. Забавно, что подтверждение этому мы наблюдаем у ремесленников, а у людей богатых и слывущих благополучными этого не замечается.

— Что ты имеешь в виду?

d — Плотник, когда заболеет, обращается к врачу за лекарством, вызывающим рвоту или слабительное действие, чтобы таким путем избавиться от болезни, а не то просит сделать ему прижигание или разрез. Если же ему назначат длительное лечение, велят кутать голову и так далее, он сразу же скажет, что ему недосуг хворать, да и ни к чему будет жить, если обращать внимание на болезнь и пренебрегать надле-
e жащей работой. Распростившись с такого рода врачом, он возвращается к своему обычному образу жизни и, если выздоровеет, продолжает заниматься своим делом; если же его тело не способно справиться с болезнью, наступает конец и избавление от хлопот.

— Такому человеку, видимо, именно так подобает пользоваться врачеванием.

407 — Не потому ли, что у него есть какая-то работа, и, если он не будет ее выполнять, ему и жить ни к чему?

— Очевидно.

— А у богатого, как мы говорили, нет ведь такого обязательного дела, что ему и жизнь станет не в жизнь, если он будет вынужден от него отказаться.

— Но в этом обычно не признаются.

— Ты ведь не согласен с утверждением Фокилида, что крепость тела надо развивать в себе лишь тогда, когда уже обеспечены условия жизни? [67]

— Я думаю, что это надо начинать еще раньше.

— Не будем из-за этого воевать с Фокилидом, а лучше выясним для самих себя, нужно ли богатому человеку заботиться об этом и не будет ли и ему
b жизнь не в жизнь, если он этим не занимается, или же только плотникам и другим ремесленникам нельзя возиться со своими болезнями, так как это отвлекает их внимание от работы, и совет Фокилида вообще-то ничему не мешает.

— Клянусь Зевсом,— сказал Главкон,— мешает в высшей степени, если такая излишняя забота о своем теле выходит за пределы обычной гимнастики: тогда это раздражает и в домашних делах, и в

военных походах и неприятно также в представителях
городской власти.

— Но самое главное, такая излишняя забота
служит препятствием для приобретения любых зна-
ний, для размышлений и работы над собой: ведь c
людям при этом постоянно мнится, что у них болит
или кружится голова, а винят в этом философию, так
что там, где эта забота главенствует, она является
помехой в том, чтобы развивать и проверять свою
добродетель, поскольку из-за этой заботы человек мнит
себя вечно больным и непрестанно чувствует боли
в теле.

— Это похоже на правду.

— Так не сказать ли нам, что и Асклепию
это было известно: у кого от природы здоровое тело и
кто ведет здоровый образ жизни, но схватил какую- d
нибудь необычную болезнь, таким людям и при таком
их состоянии Асклепий указал, как надо лечиться,—
лекарствами и разрезами надо изгонять болезни, со-
храняя, однако, обычный образ жизни, чтобы не
пострадали общественные дела. В случае же внутрен-
них болезней, продолжающихся всю жизнь, Асклепий
не делал попыток чуть-чуть облегчить положение
больного и, изменяя его образ жизни и затягивая
болезнь, удлинить человеку никчемную его жизнь
да еще дать ему случай произвести, естественно,
такое же точно потомство. Кто в положенный человеку
срок не способен жить, того, считал Асклепий, не e
нужно и лечить, потому что такой человек бесполезен
и для себя, и для общества.

— Ты утверждаешь, что Асклепий заботился об
обществе?

— Это очевидно. Да и его сыновья показали, что
он был таков. Разве ты не видишь, как они отличились 408
в битвах под Троей, где применяли свое врачебное
искусство именно так, как я говорю? Или не пом-
нишь, что у Менелая из раны, полученной от стрелы
Пандара, они

Кровь отжимали, смягчающим зельем обсыпавши рану[68].

А насчет того, что́ нужно потом пить и есть, они
дали Менелаю ничуть не больше предписаний, чем
Еврипилу, потому что для излечения довольно бывает
лекарства, если до ранения человек был здоров и вел
упорядоченный образ жизни, хотя бы сейчас и дове- b

лось ему выпить смесь из вина, меда, ячменной крупы и тертого сыра. А жизнь человека, от природы болезненного, да к тому же еще невоздержного, Асклепиады находили бесполезной и для него самого, и для окружающих, так что, считали они, не стоит за ним ухаживать и его лечить, будь он даже богаче Мидаса [69].

— Если верить тебе, сыновья Асклепия были очень смышлеными.

— Так им и полагается, хотя с нами не согласятся ни трагики, ни Пиндар: они уверяют, что хотя Асклепий и был сыном Аполлона, однако дал себя
c подкупить, чтобы исцелить одного уже умиравшего богача, за что и был испепелен молнией [70]. Но мы, исходя из того, о чем у нас уже шла речь, не верим им ни в том ни в другом: если он был сыном бога, он, скажем мы, не должен был быть корыстолюбив, а если он корыстолюбив, он не был сыном бога.

— Это-то совершенно верно. Но что ты скажешь, Сократ, в отношении следующего: разве не требуются в нашем государстве хорошие врачи? А такими могли бы быть, всего вероятнее, те, через чьи руки прошло
d как можно больше людей как здоровых, так и больных. Точно так же и с судьями: те из них лучше, кому приходилось общаться с самыми разными по своим природным задаткам людьми.

— Конечно, они должны быть очень хорошими врачами. А знаешь, кого я считаю такими?

— Пожалуйста, скажи мне.

— Что ж, попытаюсь. Но ты в своем вопросе объединил не сходные между собою вещи.

— Как так?

— Искуснейшими врачами стали бы те, кто, начиная с малолетства, кроме изучения своей науки имел бы дело по возможности с большим числом совсем безнадежных больных, да и сам перенес бы всякие
e болезни и от природы был бы не слишком здоровым. Ведь лечат, по-моему, не телом тело — иначе было бы недопустимо плохое телесное состояние самого врача, — нет, лечат тело душой, а ею невозможно хорошо лечить, если она у врача плохая или стала такой.

— Это верно.

409 — А судья, друг мой, душой правит над душами. Нельзя, чтобы она у него с юных лет воспитывалась среди порочных душ, общалась с ними, прошла бы

через всяческие несправедливости и сама поступала так, — и все это только для того, чтобы по собственному опыту заключать о чужих поступках, как о чужих болезнях заключают по своим. Напротив, душа должна смолоду стать невинной и не причастной к дурным нравам, если ей предстоит безупречно и здраво вершить правосудие. Потому-то люди порядочные и кажутся в их молодые годы простоватыми и легко поддаются обману со стороны людей несправедливых — ведь у них самих нет никаких черточек, b
созвучных людям испорченным.

— В самом деле, с ними часто так случается.

— Поэтому хорошим судьей будет не юноша, а старик, который лишь в зрелые годы ознакомился с тем, что такое несправедливость. Ее наличие он подметил не у себя в душе и не как собственное свойство, а, напротив, в душах других людей как нечто ему чуждое. Понадобилось много времени, чтобы он научился разбираться в том, каково это зло, — ведь для него оно предмет знания, а не собственного опыта. c

— Это будет отличный судья, как видно.

— Да, хороший: вот то, о чем ты спрашивал. Ведь хорош тот, у кого хорошая душа. А человек ловкий и во всем подозревающий лишь дурное, сам совершивший немало несправедливостей и считающий себя мастером на все руки и мудрецом, правда общаясь с себе подобными, выглядит знатоком своего дела, потому что он всего остерегается, наблюдая на самом себе дурные примеры, но, когда он встречается с хорошими людьми и с теми, кто постарше его, он выглядит глупо, так как бывает некстати недоверчив из-за своего неведения здоровых нравов, — ведь эти примеры d
ему чужды. А так как с людьми порочными он сталкивается чаще, чем с хорошими, то и самому себе и другим он кажется скорее мудрым, чем невеждой.

— Совершенно верно.

— Стало быть, не такого судью нам надо искать, если мы хотим, чтобы был он хорош и мудр, а такого, как мы указывали прежде. Порочность никогда не может познать ни добродетель, ни самое себя, тогда как добродетель человеческой природы, своевременно получившей воспитание, приобретет знание и о самой себе, и о порочности. Именно такой человек, кажется e
мне, и становится мудрым, а вовсе не негодяй.

— И мне так кажется.

— Значит, вместе с такого рода судебным искусством ты узаконишь в нашем государстве и врачевание
в том виде, как мы говорили. Оба они будут заботиться
410 о гражданах, полноценных в отношении как тела,
так и души, а кто не таков, кто полноценен лишь телесно, тем они предоставят вымирать; что касается людей с порочной душой, и притом неисцелимых, то их они сами умертвят.

— Ясно, что так будет всего лучше и для тех, кто страдает подобными недостатками, и для всего государства.

— А юноши, видно, поостерегутся у тебя обращаться в суд, раз они будут владеть тем простым мусическим искусством, которое, как мы говорили, порождает рассудительность.

— Конечно.

b — Следуя тем же путем, человек, владеющий мусическим искусством, если пожелает, примет такое же решение, занимаясь гимнастикой, то есть не станет прибегать к врачебной помощи без необходимости.

— Я с этим согласен.

— Он будет заниматься гимнастическими упражнениями и преодолевать трудности во имя природной отваги и пылкости духа, ради их пробуждения, а не ради приобретения силы — не то, что другие атлеты, которые и питаются, и переносят тяготы только для того, чтобы стать покрепче.

— Ты совершенно прав.

— Те, кто установил, что воспитывать надо с по-
c мощью мусического и гимнастического искусства, для
того ли сделали это, Главкон, чтобы, как думают некоторые, посредством одного развивать тело, а посредством другого — душу?

— А как же иначе?

— Пожалуй, и то и другое установлено главным образом для души.

— Как так?

— Разве ты не замечал, каким бывает духовный склад у тех, кто всю жизнь посвятил гимнастике и вовсе не касался мусического искусства? И каков он у людей, им противоположных?

— Что ты имеешь в виду?

d — Грубость и жестокость, с одной стороны, мягкость и изнеженность — с другой.

— Да, я замечал, что занимающиеся только

гимнастикой становятся грубее, чем следует, а занимающиеся одним только мусическим искусством — настолько мягкими, что это их не украшает.

— А между тем грубость могла бы способствовать природной ярости духа и при правильном воспитании обратилась бы в мужество; но, конечно, чрезмерная грубость становится тяжкой и невыносимой.

— Да, мне так кажется.

— Что же? Разве кротость не будет свойством e
характеров, склонных к философии? Правда, излишняя кротость ведет к чрезмерной мягкости, но при хорошем воспитании она остается только кротостью и скромностью.

— Это так.

— А наши стражи, говорим мы, должны обладать обоими этими природными свойствами.

— Да.

— И эти свойства должны согласоваться друг с другом.

— Конечно.

— И в ком они согласованы, душа у того
рассудительная и мужественная. 411

— Вполне.

— А в ком не согласованы — трусливая и грубая.

— И даже очень.

— Если человек допускает, чтобы мусическое искусство завораживало его звуками флейт и через уши, словно через воронку, вливало в его душу те сладостные, нежные и печальные лады, о которых мы только что говорили; если он проводит всю жизнь, то жалобно стеная, то радуясь под воздействием песнопений, тогда, если был в нем яростный дух, он на первых порах смягчается наподобие того, как становится ковким железо, и ранее бесполезный,
крутой его нрав может пойти ему ныне на пользу. b
Но если, не делая передышки, он непрестанно поддается такому очарованию, то он как бы расплавляется, ослабляет свой дух, пока не ослабит его совсем, словно вырезав прочь из души все сухожилия, и станет он тогда «копьеносцем некрепким» [71].

— Несомненно.

— Это происходит быстро, если попадается человек с самого начала по природе своей слабый духом. А у кого яростный дух, тот, и подавив свою горячность, останется вспыльчивым: всякая мелочь его заде-

c вает, хотя он и отходчив. Из пылких такие люди становятся раздражительными, гневливыми и полными недовольства.

— Вот именно.

— Что же? Если человек кладет много труда на телесные упражнения, хорошо и обильно ест, но не причастен ни к мусическому искусству, ни к философии, не преисполнится ли он высокомерия и пыла и не прибавит ли он себе мужества?

— Вполне возможно.

— И что же? Раз он ничем другим не занимается и
d никак не общается с Музой, его жажда учения, даже если она и была в его душе, не отведала ни познания, ни поиска, осталась непричастной к сочинительству и к прочим мусическим искусствам, а потому она слабеет, делается глухой и слепой, так как она не побуждает этого человека, не питает его и не очищает его ощущений.

— Да, это так.

— Такой человек, по-моему, становится ненавистником слова, невеждой; он совсем не пользуется даром словесного убеждения, а добивается всего дикостью и
e насилием, как зверь; он проводит жизнь в невежестве и глупости, нескладно и непривлекательно.

— Это совершенно верно.

— Очевидно, именно ради этих двух сторон [человеческой природы] какой-то, я бы сказал, бог даровал людям два искусства: мусическое искусство и гимнастику, но не ради души и тела (это разве что между прочим), а ради яростного и философского
412 начал в человеке, чтобы оба они согласовывались друг с другом, то как бы натягиваясь, то расслабляясь, пока не будет достигнуто надлежащее их состояние.

— Видимо, это так.

— Стало быть, кто наилучшим образом чередует гимнастические упражнения с мусическим искусством и в надлежащей мере преподносит их душе, того мы вправе были бы считать достигшим совершенства в мусическом искусстве и осуществившим полную слаженность гораздо более, чем тот, кто настраивает струны.

— Естественно, это так, Сократ.

— Значит, Главкон, и в нашем государстве для сохранения его устройства будет постоянно нужен какой-то такой попечитель.

— И очень даже будет нужен. b

— Главные образцы воспитания и обучения пусть будут у нас такими. К чему пускаться в подробности о том, какими будут у наших граждан хороводные пляски, звероловство, псовая охота, состязания атлетов и соревнования в управлении конями и колесницами? В общем примерно ясно, что все это должно согласоваться с главными образцами, так что здесь уже не трудно будет найти то, что требуется.

— Пожалуй, не трудно.

Отбор правителей и стражей

— Но что же нам предстоит разобрать после этого? Может быть, кто из этих наших граждан должен начальствовать, а кто — быть под началом?

— Конечно. c

— Ясно, что начальствовать должны те, кто постарше, а быть под началом те, кто помоложе.

— Ясно.

— И притом начальствовать должны самые лучшие.

— И это ясно.

— А из земледельцев самые лучшие разве не те, кто отличился в земледелии?

— Да.

— Ну а теперь вот что: раз наши граждане должны быть лучшими из стражей, значит, ими будут те, кто наиболее пригоден для охраны государства?

— Да.

— Здесь требуется и понимание, и способности, а кроме того, и забота о государстве.

— Разумеется. d

— А всякий больше всего заботится о том, что он любит.

— Непременно.

— Любит же он что-либо больше всего, когда считает, что польза дела — это и его личная польза, и когда находит, что успех дела совпадает с его собственной удачей, в противном же случае — наоборот.

— Да, это так.

— Значит, из стражей надо выбрать таких людей, которые, по нашим наблюдениям, целью всей своей жизни поставили самое ревностное служение государственной пользе и ни в коем случае не согласились бы действовать вопреки ей. e

— Это были бы подходящие попечители.

— По-моему, среди людей любого возраста надо нам подмечать того, кто способен быть на страже таких воззрений, так что ни обольщения, ни насилие не заставят его забыть или отбросить мнение, что надлежит делать наилучшее для государства.

— Как это ты говоришь — отбросить?

— Я скажу тебе. Мне кажется, что мнения выпадают из сознания человека иногда по его воле, а иногда невольно: по его воле, если человек, передумав, отбра-
413 сывает ложное мнение, невольно же — когда он отбрасывает любое истинное мнение.

— Как это происходит по нашей воле, я понимаю, но как это бывает невольно, это мне еще надо понять.

— Почему? Разве ты не считаешь, что люди лишаются чего-нибудь хорошего лишь против своей воли, а плохого — всегда добровольно? Разве это не плохо — заблуждаться насчет истины, и разве не хорошо — ее придерживаться? Иметь мнение о том, что́ действительно существует, разве это, по-твоему, не значит придерживаться истины?

— Ты прав. Мне тоже кажется, что истинных мнений люди лишаются лишь невольно.

b — Стало быть, это случается, когда людей обкрадывают, обольщают или насилуют?

— Теперь я снова не понимаю.

— Видно, я выражаюсь, как в трагедиях [72]. Обокраденными я называю тех, кто дал себя переубедить или кто забывчив: одних незаметным для них образом обкрадывает время, других — словесные доводы. Теперь ты понимаешь?

— Да.

— Подвергшимися насилию я называю тех, кого страдания или горе заставили изменить свое мнение.

— Это я тоже заметил. Ты верно говоришь.

c — Обольщенными же и ты призна́ешь, я думаю, тех, кто изменил свое мнение, завороженный удовольствиями или охваченный страхом перед чем-нибудь.

— Все обманчивое, естественно, обольщает.

— Так вот, как я только что и говорил, надо искать людей, которые всех доблестнее стоят на страже своих взглядов и считают, что для государства следует делать все, по их мнению, наилучшее. Даже в их детские годы, предлагая им занятия, надо наблюдать, в чем кто из них бывает особенно забывчив

и поддается обману. Памятливых и не поддающихся d
обману надо отбирать, а кто не таков, тех отвергнуть. Не так ли?

— Да.

— Надо также возлагать на них труды, тяготы и состязания и там подмечать то же самое.

— Правильно.

— Надо, стало быть, устроить для них испытание и третьего вида, то есть проверку при помощи обольщения, и при этом надо их наблюдать[73]. Подобно тому как жеребят гоняют под шум и крик, чтобы подметить, пугливы ли они, так и юношей надо подвергать сначала чему-нибудь страшному, а затем, для
перемены, приятному, испытывая их гораздо тща- e
тельнее, чем золото в огне: так выяснится, не поддается ли юноша обольщению, во всем ли он благопристоен, хороший ли он страж как самого себя, так и мусического искусства, которому он обучался, покажет ли он себя при всех обстоятельствах умеренным и гармоничным, способным принести как можно больше пользы и себе, и государству. Кто прошел это испытание и во всех возрастах — детском, юношеском
и зрелом — выказал себя человеком цельным, того и 414
надо ставить правителем и стражем государства, ему следует воздавать почести и при жизни, и после смерти, удостоив почетных похорон и особо увековечив о нем память. А кто не таков, тех надо отвергнуть. Вот каким должен быть, Главкон, отбор правителей и стражей и их назначение; правда, это сказано сейчас лишь в главных чертах, без подробностей.

— Мне тоже кажется, что это должно быть так.

— Разве не с полным поистине правом можно b
назвать таких стражей совершенными? Они охраняли бы государство от внешних врагов, а внутри него оберегали бы дружественных граждан, чтобы у этих не было желания, а у тех — сил творить зло. А юноши, которых мы называем стражами, были бы помощниками правителей и проводниками их взглядов.

— Я согласен.

— Но какое мы нашли бы средство заставить преимущественно самих правителей — а если это невозможно, так хоть остальных граждан — поверить
некоему благородному вымыслу из числа тех, c
которые, как мы недавно говорили[74], возникают по необходимости?

— Какому же это вымыслу?

— Вовсе не новому, а финикийскому [75]: прежде это нередко случалось, как рассказывают поэты, и люди им верят, но в наше время этого не бывало, и не знаю, может ли быть, и, чтобы заставить этому верить, требуются очень убедительные доводы.

— Ты, видимо, не решаешься сказать.

— Моя нерешительность покажется тебе вполне естественной, когда я скажу.

— Говори, не бойся.

d — Хорошо, я скажу, хотя и не знаю, как мне
набраться смелости и какими выражениями воспользоваться. Я попытаюсь внушить сперва самим правителям и воинам, а затем и остальным гражданам, что то, как мы их воспитывали и взращивали, и все, что они пережили и испытали, как бы привиделось им во сне, а на самом-то деле они тогда находились под землей и вылепливались и взращивались в ее недрах — как сами они, так и их оружие и
e различное изготовляемое для них снаряжение. Когда
же они были совсем закончены, земля, будучи их матерью, произвела их на свет [76]. Поэтому они должны и поныне заботиться о стране, в которой живут, как о матери и кормилице, и защищать ее, если кто на нее нападет, а к другим гражданам относиться как к братьям, также порожденным землей [77].

— Недаром ты так долго стеснялся изложить этот вымысел.

415 — Вполне естественно. Однако выслушай и осталь-
ную часть сказания. Хотя все члены государства братья (так скажем мы им, продолжая этот миф), но бог, вылепивший вас, в тех из вас, кто способен править, примешал при рождении золота, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их — серебра, железа же и меди — в земледельцев и разных ремесленников. Все вы друг другу родственники, но большей частью рождаете себе подобных, хотя
b все же бывает, что от золота родится серебряное
потомство, а от серебра — золотое; то же и в остальных случаях. От правителей бог требует прежде всего и преимущественно, чтобы именно здесь они оказались доблестными стражами и ничто так усиленно не оберегали, как свое потомство, наблюдая, что́ за примесь имеется в душе их детей, и, если ребенок родится с примесью меди или железа, они никоим

образом не должны иметь к нему жалости, но поступать так, как того заслуживают его природные задат- c
ки, то есть включать его в число ремесленников или земледельцев; если же у последних родится кто-нибудь с примесью золота или серебра, это надо ценить и с почетом переводить его в стражи или в помощники. Имеется, мол, предсказание, что государство разрушится, когда его будет охранять железный страж или медный. Но как заставить поверить этому мифу[78], есть ли у тебя для этого какое-нибудь средство?

— Никакого, чтобы поверили сами [первые] d
стражи, но можно это внушить их сыновьям и позднейшим потомкам.

— Однако уже и это способствовало бы тому, чтобы граждане с большей заботой относились и к государству, и друг к другу, я примерно так понимаю твои слова. Успех здесь зависит от того, насколько распространится такая молва; мы же, снабдив этих наших земнородных людей оружием, двинемся с ними вперед под руководством правителей. Придя на место, пусть они осмотрятся, где им всего лучше раскинуть в городе лагерь, чтобы удобнее было держать жителей e
в повиновении в случае, если кто-нибудь не пожелает подчиняться законам, и отражать внешних врагов, если неприятель нападет, как волк на стадо. Раскинув лагерь и совершив надлежащие жертвоприношения, пусть они займутся устройством жилья. Не так ли?

— Да, так.

— Жилье, не правда ли, должно быть таким, чтобы могло укрывать их и зимой, и летом?

— Как же иначе? Ведь ты, мне кажется, говоришь о домах.

— Да, но о домах для воинов, а не для дельцов.

— А в чем же, по-твоему, здесь разница? 416

— Попытаюсь тебе объяснить. Самое ужасное и безобразное — это если пастухи так растят собак для охраны стада, что те от непослушания ли, с голоду или вследствие дурного обычая причиняют овцам зло и похожи не на собак, а на волков.

— Это ужасно, конечно.

— Надо всячески остерегаться, чтобы помощники b
[правителей], раз уже они превосходят граждан, не делали бы у нас по отношению к ним ничего

подобного, но оставались бы их доброжелательными союзниками и не уподоблялись свирепым владыкам.

— Да, этого надо остерегаться.

— Разве не чрезвычайно предусмотрительным было бы позаботиться о том, чтобы они были действительно хорошо воспитаны?

— Но ведь это так и есть,— заметил Главкон.

Тут я сказал:

— На этом не стоит настаивать, дорогой мой Главкон. Лучше будем утверждать то, о чем мы недавно говорили: они должны получить правильное воспита-
c ние, каково бы оно ни было, раз им предстоит соблюдать самое главное — с кротостью относиться и друг к другу, и к охраняемым ими гражданам.

— Это мы правильно говорили.

Быт стражей

— В дополнение к их воспитанию, скажет всякий здравомыслящий человек, надо устроить их жилища и прочее их имущество так, чтобы это не мешало им быть наилучшими
d стражами и не заставляло бы их причинять зло остальным гражданам.

— Да, здравомыслящий человек скажет именно так.

— Смотри же,— продолжал я,— если им предстоит быть такими, не следует ли устроить их жизнь и жилища примерно вот каким образом: прежде всего никто не должен обладать никакой частной собственностью, если в том нет крайней необходимости. Затем, ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда не имел бы доступа всякий желающий. Припасы, необходимые для рассудительных и мужест-
e венных знатоков военного дела, они должны получать от остальных граждан в уплату за то, что их охраняют. Количества припасов должно хватать стражам на год, но без излишка. Столуясь все вместе, как во время военных походов, они и жить будут сообща [79]. А насчет золота и серебра надо сказать им, что божественное золото — то, что от богов,— они всегда имеют в своей душе, так что ничуть не нуждаются в золоте человеческом, да и нечестиво было бы, обладая тем золотом, осквернять его примесью золота смертного: у них оно должно быть чистым, не то что
417 ходячая монета, которую часто нечестиво подделывают. Им одним не дозволено в нашем государстве пользоваться золотом и серебром, даже прикасаться

к ним, быть с ними под одной крышей, украшаться ими или пить из золотых и серебряных сосудов [80]. Только так могли бы стражи остаться невредимыми и сохранить государство. А чуть только заведется у них собственная земля, домá, деньги, как сейчас же из стражей станут они хозяевами и земледельцами;
из союзников остальных граждан сделаются враждебны- b
ми им владыками; ненавидя сами и вызывая к себе ненависть, питая злые умыслы и их опасаясь, будут они все время жить в большем страхе перед внутренними врагами, чем перед внешними, а в таком случае и сами они, и все государство устремится к своей скорейшей гибели.

Вот по этим причинам, как я сказал, и надо именно так устроить жилища стражей и все прочее и возвести это в закон. Или ты не согласен?

— Согласен,— отвечал Главкон.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

419 Тут вмешался Адимант:

— Как же тебе защититься, Сократ,— сказал он,— если станут утверждать, что не слишком-то счастливыми делаешь ты этих людей, и притом они сами будут в этом виноваты: ведь, говоря по правде, государство в их руках, но они не воспользуются ничем из предоставляемых государством благ, между тем как другие приобретут себе пахотные поля, выстроят большие, прекрасные дома, обставят их подобающим образом, будут совершать богам свои особые жертвоприношения, гостеприимно встречать чужеземцев, владеть тем, о чем ты только что говорил,— золотом и серебром и вообще всем, что считается нужным для счастливой жизни. Видимо, твои стражи обосновались в государстве, можно сказать, попросту
420 как наемные вспомогательные отряды, исключительно для сторожевой службы.

— Да,— сказал я,— и вдобавок в отличие от остальных они служат только за продовольствие, не получая сверх него никакого вознаграждения, так что им невозможно ни выезжать в чужие земли по собственному желанию, ни подносить подарки гетерам, ни производить иные траты по своему усмотрению, какие бывают у тех, кто слывет счастливым. Все это и еще многое другое в том же роде ты упустил, выдвигая против меня твое обвинение.

— Ну так включим все это в обвинение,— сказал Адимант.

b — Значит, ты спрашиваешь, как мы построим свою защиту?

— Да.

Модель идеального государства (утопия)

— Я думаю, мы найдем, что́ сказать, если двинемся по тому же пути. Мы скажем, что нет ничего удивительного, если наши стражи именно таким образом будут наиболее счастливы; а впрочем, мы

основываем это государство, вовсе не имея в виду сделать как-то особенно счастливым один из слоев его населения, но, наоборот, хотим сделать таким все государство в целом. Ведь именно в таком государстве мы рассчитывали найти справедливость, а несправедливость, наоборот, в наихудшем государственном строе
и на основании этих наблюдений решить вопрос, так c
долго нас занимающий. Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом; а вслед за тем мы рассмотрим государство, ему противоположное. Это вроде того, как если бы мы писали картину, а кто-нибудь подошел и стал порицать нас за то, что для передачи самых красивых частей живого существа мы не пользуемся самыми красивыми красками, например если глаза, хотя это самое красивое, были бы нарисованы не пурпуром, а черным
цветом. Пожалуй, было бы уместно, защищаясь от таких d
упреков, сказать: «Чудак, не думай, будто мы должны рисовать глаза до того красивыми, что они и на глаза-то вовсе не будут похожи; то же самое относится и к другим частям тела,— ты смотри, выходит ли у нас красивым все в целом, когда мы каждую часть передаем подобающим образом[1].

Вот и сейчас — не заставляй нас соединять с должностью стражей такое счастье, что оно сделает их кем
угодно, только не стражами. Мы сумели бы и земле- e
дельцев нарядить в пышные одежды, облечь в золото и предоставить им лишь для собственного удовольствия возделывать землю, а гончары пускай с удобством разлягутся у очага, пьют себе вволю и пируют, пододвинув поближе гончарный круг и занимаясь своим ремеслом лишь столько, сколько им захочется. И всех остальных мы подобным же образом можем сделать счастливыми, чтобы так процветало все государство.

Нет, не уговаривай нас, ведь если мы тебя послушаем, то и земледелец не будет земледельцем, и гон-
чар — гончаром, и вообще никто из людей, составляю- 421
щих государство, не сохранит своего лица. Впрочем, в иных случаях это еще не так важно. Ведь если сапожники станут негодными, испорченными и будут выдавать себя не за то, что они есть на самом деле, в этом государству еще нет беды. Но если люди, стоящие на страже законов и государства, таковы не по существу,

а только такими кажутся, ты увидишь, что они разрушат до основания все государство, и только у них одних будет случай хорошо устроиться и процветать».

Если мы сделаем стражей подлинными стражами,
b они никоим образом не станут причинять зла государству. А кто толкует о каких-то земледельцах, словно они не члены государства, а праздные и благополучные участники всенародного пиршества, тот, вероятно, имеет в виду не государство, а что-то иное. Нужно решить, ставим ли мы стражей, имея в виду наивысшее благополучие их самих, или же нам надо заботиться о государстве в целом и его процветании. Стражей и их помощников
c надо заставить способствовать этому и надо внушить им, чтобы они стали отличными мастерами своего дела, да и всем остальным тоже. Таким образом, при росте и благоустройстве нашего государства надо предоставить всем сословиям возможность иметь свою долю в общем процветании соответственно их природным данным.

— По-моему, ты хорошо говоришь.

— Но покажется ли тебе правильно сказанным то, что очень с этим сходно?

— А что именно?

d — Посмотрим, не это ли портит всех остальных мастеров, так что они становятся плохими...

— Что ты имеешь в виду?

— Богатство и бедность.

— Как это?

— А вот как: разбогатевший горшечник захочет ли, по-твоему, совершенствоваться в своем ремесле?

— Нисколько.

— Скорее он будет становиться все более ленивым и небрежным?

— И даже очень.

— Значит, он станет худшим горшечником?

— И это, конечно, так.

— А если по бедности он не может завести себе инструмента или чего-нибудь другого нужного для его
e ремесла, то его изделия будут хуже и он хуже обучит этому делу своих сыновей и других учеников.

— Да, не иначе.

— Значит, и от того, и от другого — и от бедности, и от богатства — хуже становятся как изделия, так и сами мастера.

— Это очевидно.

Устранение богатства и бедности в идеальном государстве

— Так, по-видимому, мы нашли для наших стражей еще что-то такое, чего надо всячески остерегаться, как бы оно не проникло в государство незаметным для стражей образом.

— Что же это такое?

— Богатство и бедность. Одно ведет к роскоши, лени, 422
новшествам, другая кроме новшеств — к низостям и злодеяниям.

— Конечно. Однако, Сократ, взвесь и это: как наше государство будет в силах воевать, если оно не располагает денежными средствами, в особенности если оно будет вынуждено вести войну с большим и богатым государством?

— Ясно, что воевать с одним таким государством
ему было бы трудновато, а с двумя — легко. b

— Как это?

— Да прежде всего потому, что, раз уж на то пошло, разве не с богатыми людьми будут сражаться наши знатоки военного дела?

— Конечно, с богатыми.

— Так что же, Адимант? Разве тебе не кажется, что одному кулачному бойцу, превосходно подготовленному, будет легко биться с двумя не обученными этому делу, богатыми и тучными людьми?

— Но пожалуй, не с обоими зараз.

— Нет, именно так: от него зависело бы отбежать,
а затем, обернувшись, ударить первого, кто к нему при- c
близится. А если он почаще повторит этот прием, да еще на солнце, в удушливый зной? Разве такой боец не одолеет и большее число подобных противников?

— Спору нет, удивляться этому не приходится.

— Но разве ты не считаешь, что у богатых людей больше умения и опытности скорее уж в кулачном бою, чем в военном деле?

— Считаю.

— Значит, наши знатоки военного дела, естественно, способны сражаться с двойным и даже тройным числом противников.

— Уступаю тебе: по-моему, ты говоришь правильно.

— Далее. Если они пошлют посольство в другое d
государство и скажут правду, то есть: «Мы вовсе не пользуемся ни золотом, ни серебром — нам это не дозволено, но ведь вам-то можно, значит, если вы будете вести войну в союзе с нами, вам обеспечена наша доля

добычи», — думаешь ли ты, что в ответ кто-нибудь предпочтет выступить против крепких, поджарых собак, а не скорее вместе с ними — против тучных и изнеженных овец?

— Думаю, что не предпочтет. Ну а если и богатства
e остальных государств сосредоточатся в одном из них,
смотри, не будет ли это опасно для государства, не
имеющего богатства?

— Счастлив ты, если считаешь, что заслуживает названия государства какое-нибудь иное, кроме того, которое основываем мы.

— Но почему же?

— У всех остальных название должно быть длиннее, потому что каждое из них представляет собою множество государств, а вовсе не «город», как выражаются
игроки [2]. Как бы там ни было, в них заключены два
423 враждебных между собой государства: одно — бедняков,
другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств, так что ты промахнешься, подходя к ним как к чему-то единому. Если же ты подойдешь к ним как к множеству и передашь денежные средства и власть одних граждан другим или самих их переведешь из одной группы в другую, ты всегда приобретешь себе союзников, а противников у тебя будет немного. И пока государство управляется разумно, как недавно и было нами постановлено, его мощь будет чрезвычайно велика; я говорю не о показной, а о подлинной мощи, если даже государство защищает всего лишь тысяча воинов. Ни среди эллинов, ни среди варваров нелегко
найти хотя бы одно государство, великое в этом смысле,
b между тем как мнимо великих множество и они во много
раз больше нашего государства. Или ты считаешь иначе?

— Нет, клянусь Зевсом.

Размер идеального государства

— Стало быть, как раз это и служило бы нашим правителям пределом для необходимой величины устраиваемого ими государства; и соответственно его размерам они и определят ему количество земли, не посягая на большее.

— О каком пределе ты говоришь?

— По-моему, вот о каком: государство можно увеличивать лишь до тех пор, пока оно не перестает быть единым, но не более этого.

c — Прекрасно.

— Стало быть, мы дадим нашим стражам еще и такое

задание: всячески следить за тем, чтобы наше государство было не слишком малым, но и не мнимо большим — оно должно быть достаточным и единым.

— Легкую же мы им задали задачу!

— А еще легче будет им то, о чем мы уже упоминали, говоря, что потомство стражей, если оно неудачно, надо переводить в другие сословия, а одаренных людей из остальных сословий — в число стражей. Этим мы хотели d
показать, что и каждого из остальных граждан надо ставить на то одно дело, к которому у него есть способности, чтобы, занимаясь лишь тем делом, которое ему подобает, каждый представлял бы собою единство, а не множество: так и все государство в целом станет единым, а не множественным.

— Эта задача проще той.

— Кто-нибудь, возможно, найдет, дорогой мой Адимант, что все наши требования слишком многочисленны и высоки для стражей. Между тем всё это пустяки, если они будут стоять, как говорится, на страже одного лишь e
великого дела или, скорее, не великого, а достаточного.

— А что это за дело?

Роль правильного воспитания, обучения и законов в идеальном государстве

— Обучение и воспитание. Если путем хорошего обучения стражи станут умеренными людьми, они и сами без труда разберутся в этом, а также и во всем том, что мы сейчас опускаем, например подыскание себе жены и брак, а также деторождение. Ведь все это надо согласовать с пословицей: «У друзей все общее» [3]. 424

— Это было бы вполне правильно.

— Да и в самом деле, стоит только дать первый толчок государственному устройству, и оно двинется вперед само, набирая силы, словно колесо. Ведь правильное воспитание и обучение пробуждает в человеке хорошие природные задатки, а у кого они уже были, те благодаря такому воспитанию становятся еще лучше — и вообще, и в смысле передачи их своему потомству, что наблюдается у всех живых существ. b

— Это естественно.

— Короче, тем, кто блюдет государство, надо прилагать все усилия к тому, чтобы от них не укрылась его порча, и прежде всего им надо оберегать государство от нарушающих порядок новшеств в области гимнастического и мусического искусств. Когда ссылаются на то, что

песнопение люди особенно ценят
Самое новое, то, что певцы недавно сложили [4],

c надо в особенности опасаться, что могут подумать, будто поэт говорит не о новом содержании песен, а о новом стиле напева, и именно вот это одобрить. Между тем такие вещи не следует одобрять и нельзя таким образом понимать этот стих. Надо остерегаться вводить новый вид мусического искусства — здесь рискуют всем: ведь нигде не бывает перемены приемов мусического искусства без изменений в самых важных государственных установлениях — так утверждает Дамон, и я ему верю.

— И меня присоедини к числу тех, кто ему верит,— сказал Адимант.

d — Видно, именно где-то здесь надо будет нашим стражам установить свой сторожевой пост — в области мусического искусства.

— Действительно, сюда легко и незаметно вкрадывается нарушение законов.

— Да, под прикрытием безвредной забавы.

— На самом же деле нарушение законов причиняет именно тот вред, что, мало-помалу внедряясь, потихоньку проникает в нравы и навыки, а оттуда, уже в более крупных размерах, распространяется на деловые взаимоотношения граждан и посягает даже на сами
e законы и государственное устройство, притом заметь себе, Сократ, с величайшей распущенностью, в конце концов переворачивая все вверх дном как в частной, так и в общественной жизни.

— Допускаю, что дело обстоит именно так.

— По-моему, да.

— Следовательно, как мы и говорили вначале, даже игры наших детей должны как можно больше соответствовать законам, потому что, если они становятся беспорядочными и дети не соблюдают правил, невозможно
425 вырастить из них серьезных, законопослушных граждан.

— Разумеется.

— Если же дети с самого начала будут играть как следует, то благодаря мусическому искусству они привыкнут к законности, и в полную противоположность другим детям эта привычка будет у них постоянно укрепляться и сказываться во всем, даже способствовать исправлению государства, если что в нем было не так [5].

— Это верно.

— И во всем, что считается мелочами, они найдут

нормы поведения; между тем это умение совершенно утрачено теми, о ком мы упоминали сначала.

— Какие же это нормы?

— Следующие: младшим полагается молчать при b
старших, уступать им место, вставать в их присутствии, почитать родителей [6]; затем идет все, что касается наружности: стрижка, одежда, обувь и так далее. Или ты не согласен?

— Согласен.

— Но я думаю, глупо было бы определять все это законом, это нигде не принято, да такие постановления все равно не удержатся, будь они даже изложены письменно.

— Почему?

— В каком направлении кто был воспитан, Адимант,
таким и станет, пожалуй, весь его будущий путь. Или, c
по-твоему, подобное не вызывается обычно подобным?

— Как же иначе?

— И я думаю, мы сказали бы, что от воспитания в конце концов зависит вполне определенный и выраженный результат: либо благо, либо его противоположность.

— Конечно.

— По этой причине я лично и не пытался бы пока что предписывать законы в этой области.

— Естественно.

— Но скажи, ради богов, отважимся ли мы устанавливать какие-либо законы, касающиеся рынка, то есть
насчет тех сделок, которые там заключаются, а если d
угодно, то и насчет отношений между ремесленниками, ссор, драк, предъявления исков, назначения судей? А тут еще понадобится взыскивать и определять налоги то на рынке, то в гавани — словом, вообще касаться рыночных, городских, портовых и тому подобных дел.

— Не стоит ли давать предписания тем, кто получил безупречное воспитание: в большинстве случаев они
сами без труда поймут, какие здесь требуются законы. e

— Да, мой друг, это так, если бог им даст сохранить в целости те законы, которые мы разбирали раньше.

— А если нет, вся их жизнь пройдет в том, что они вечно будут устанавливать множество разных законов и вносить в них поправки в расчете, что таким образом достигнут совершенства.

— По твоим словам, жизнь таких людей будет вроде

как у тех больных, которые из-за распущенности не желают бросить свой дурной образ жизни.

— Вот именно.

426 — Забавное же у них будет времяпрепровождение: лечась, они добиваются только того, что делают свои недуги разнообразнее и сильнее, но все время надеются выздороветь, когда кто присоветует им новое лекарство.

— Действительно, состояние подобных больных именно такое.

— Далее. Разве не забавно у них еще вот что: своим злейшим врагом считают они того, кто говорит им правду, а именно, что, пока они не перестанут пьянствовать, наедаться, предаваться любовным утехам и
b праздности, им нисколько не помогут ни лекарства, ни прижигания, ни разрезы, а также заговоры, амулеты и тому подобное.

— Но это не слишком забавно: что уж забавного в том, когда верные указания вызывают гнев?

— Ты, как видно, не склонен воздавать хвалу таким людям.

— Нет, клянусь Зевсом.

— Следовательно, ты не воздашь хвалы и государству, которое все целиком, как мы недавно говорили, занимается чем-то подобным. Или тебе не кажется, что то же самое происходит в плохо управляемых государ-
c ствах, где гражданам запрещается изменять государственное устройство в целом и такие попытки караются смертной казнью? А кто старается быть приятным и угождает гражданам, находящимся под таким управлением, лебезит перед ними, предупреждает их желания и горазд их исполнять, тот, выходит, будет хорошим человеком, мудрым в важнейших делах, и граждане будут оказывать ему почести.

— По-моему, такое государство поступает подобно тем больным, [о которых ты говорил], а этого я никак не могу одобрить.

d — И тебя не восхищает смелость и ловкость тех, кто с полной готовностью усердно служит таким государствам?

— Восхищает, но я делаю исключение для тех, кто обманывается насчет таких государств и воображает себя подлинным государственным деятелем, оттого что его восхваляет толпа.

— Как ты говоришь? Ты не согласен с ними? Или,

по-твоему, когда человек не умеет измерять, а множество
других людей, тоже не умеющих этого делать, уверяют
его, что он ростом в четыре локтя, он все же в состоянии e
не думать, что он таков?

— Это невозможно.

— Так не сердись на них. И верно, такие законо-
датели всего забавнее: они, как мы только что говорили,
все время вносят поправки в свои законы, думая поло-
жить предел злоупотреблениям в делах, но, как я сейчас
заметил, не отдают себе отчета, что на самом-то деле
уподобляются людям, рассекающим гидру [7].

— Это верно, ничего другого они и не делают. 427

— Так вот, я считал бы, что в государстве, плохо ли,
хорошо ли устроенном, подлинному законодателю не-
чего хлопотать о таком виде законов, потому что в пер-
вом случае они бесполезны и совершенно ни к чему, а во
втором кое-что из них установит всякий, кто бы он ни
был, в остальном же они сами собой вытекают из уже
ранее имевшихся навыков.

— Что же еще,— спросил Адимант,— остается у нас b
по части законодательства?

Тогда я сказал:

— У нас-то ничего, а вот у Аполлона, что в Дель-
фах,— величайшие, прекраснейшие и первейшие зако-
ноположения [8].

— Какие же это?

— О постройке святилищ, жертвоприношениях и
всем прочем, что касается почитания богов, гениев и ге-
роев; также и о погребениях мертвых, и о том, что́ надо
выполнять, чтобы милостиво расположить к себе тех,
кто находится там, в Аиде. Подобные вещи самим нам
неизвестны, но, основывая государство, мы и другому
никому не поверим, если у нас есть ум, и не прибегнем c
ни к какому иному наставнику, кроме отечественного:
ведь в подобных вещах именно этот бог — отечествен-
ный наставник всех людей; он наставляет, восседая там,
где находится пуп Земли [9].

— Прекрасно сказано! Так и поступим.

— Далее, сын Аристона, допустим, что государство
у тебя уже основано. После этого, взяв какой-нибудь d
достаточно яркий светильник, посмотри сам да пригласи
и своего брата, а также Полемарха и всех остальных,
не удастся ли нам разглядеть, где там кроется сраведли-
вость, а где несправедливость, в чем между ними разли-
чие и которой из них надо обладать человеку, чтобы быть

счастливым, все равно, утаится ли он от всех богов и людей или нет.

— Вздор,— сказал Главкон,— ты ведь сам обещал произвести такое исследование, считая, что с твоей сто-
e роны было бы неблагочестиво не прийти на помощь справедливости по мере твоих сил, любым способом.

— Ты верно напомнил,— сказал я,— так и надо поступать, но и вы должны мне помочь.

— Пожалуйста, мы готовы.

— Я надеюсь найти ответ вот как: думаю, что это государство, раз оно правильно устроено, будет у нас вполне совершенным.

— Непременно.

Четыре добродетели идеального государства

— Ясно, что оно мудро, мужественно, рассудительно и справедливо[10].

— Ясно.

— Значит, при наличии того, что мы в нем обнаружим, ненайденным будет лишь то, что останется?

428 — Что ты имеешь в виду?

— Это так же, как бывает относительно любых четырех вещей, если мы разыскиваем среди них какую-нибудь одну: достаточно либо заранее знать, что́ она такое, либо же знать предварительно остальные три вещи; тем самым мы найдем ту, которую ищем,— ведь ясно, что она не что иное, как остаток.

— Ты правильно говоришь.

— Значит, и в нашем вопросе надо тоже так вести поиски, раз наше государство отличается четырьмя свойствами.

— Очевидно.

— И прежде всего, по-моему, вполне очевидна его
b мудрость, хотя дело с ней представляется несколько странным.

— Почему?

— То государство, которое мы разбирали, кажется мне действительно мудрым — ведь в нем осуществляются здравые решения, не так ли?

— Да.

— Между тем эти-то здравые решения и суть какое-то знание; ведь не невежество, а знание помогает хорошо рассуждать.

— Очевидно.

— А в государстве можно встретить много разнообразных знаний.

— Конечно.

— Так неужели же благодаря знанию плотничьего искусства государство следует назвать мудрым и принимающим здравые решения?

— Вовсе не из-за этого, иначе его следовало бы на- c
звать плотницким.

— Значит, хотя государству и желательно, чтобы деревянные изделия были как можно лучше, однако не за умелое их изготовление можно назвать государство мудрым.

— Конечно, нет.

— Что же? За медные и другие такие же изделия?

— Все это тут ни при чем.

— И не за выращивание плодов земли, иначе государство можно было бы назвать земледельческим.

— Мне кажется так.

— Что же? Есть ли в только что основанном нами государстве у кого-либо из граждан какое-нибудь такое
знание, что с его помощью можно решать не мелкие, d
а общегосударственные вопросы, наилучшим образом руководя внутренними и внешними отношениями?

— Да, есть.

— Какое же и у кого?

— Это искусство быть всегда на страже: им обладают те правители, которых мы недавно назвали совершенными стражами.

— Раз есть такое знание, то что ты скажешь о нашем государстве?

— В нем осуществляются здравые решения, и оно отличается подлинной мудростью.

— А как ты считаешь, кого больше в нашем госу-
дарстве — кузнецов или этих подлинных стражей? e

— Кузнецов гораздо больше.

— Да и сравнительно со всеми остальными, у кого есть какое-нибудь знание и кто по нему так и прозывается, стражей будет все меньше.

— Да, намного меньше.

— Значит, государство, основанное согласно природе, всецело было бы мудрым благодаря совсем небольшой части населения, которая стоит во главе и управляет, и ее знанию. И по-видимому, от природы в очень
малом числе встречаются люди, подходящие, чтобы 429
обладать этим знанием, которое одно лишь из всех остальных видов знания заслуживает имя мудрости.

— Ты совершенно прав.

— Вот мы и нашли, уж и не знаю каким это образом, одно из четырех свойств нашего государства — и как таковое, и место его в государстве.

— Мне по крайней мере кажется, что мы его достаточно разъяснили.

— Что же касается мужества — каково оно само и где ему место в государстве (отчего и называют государство мужественным) — это не так уж трудно заметить.

— Как же?

b — Называя государство робким или мужественным, кто же обратит внимание на что-нибудь иное, кроме той части его граждан, которые воюют и сражаются за него?

— Да ни один человек не станет смотреть ни на что иное.

— Ведь, думается мне, по остальным его гражданам, будь они трусливы или мужественны, нельзя заключать, что государство такое, а не иное.

— Нельзя.

— Мужественным государство бывает лишь благодаря какой-то одной своей части — благодаря тому, что в этой своей части оно обладает способностью постоянно
c сохранять то мнение об опасностях — а именно, что они заключаются в том-то и том-то,— которое внушил ей законодатель путем воспитания. Разве не это называешь ты мужеством?

— Я не совсем понял, о чем ты говоришь. Повтори, пожалуйста.

— Мужество я считаю некой сохранностью.

— Какой такой сохранностью?

— Той, что сохраняет определенное мнение об опасности,— что́ она такое и какова она. Образуется это мнение под воспитывающим воздействием закона. Я сказал, что оно сохраняется, то есть человек сохраняет его и в
d страданиях, и в удовольствиях, и в страстях, и в страхе и никогда от него не отказывается. А с чем это схоже, я мог бы, если ты хочешь, объяснить тебе с помощью уподобления.

— Конечно, хочу.

— Как ты знаешь, красильщики, желая окрасить шерсть в пурпурный цвет, сперва выбирают из большого числа оттенков шерсти одну только — белой окраски, затем старательно, разными приемами подготавливают ее к тому, чтобы она получше приняла пурпурный цвет,
e и наконец красят. Выкрашенная таким образом шерсть

уже не линяет, и стирка, будь то со щелочью или без, не влияет на цвет. В противном случае ты сам знаешь, что́ бывает, если красят — все равно, в этот ли цвет или в другой — без предварительной подготовки.

— Знаю, как непрочна тогда окраска и как смешно она выглядит.

— Так вот учти, что нечто подобное делаем и мы по мере сил, когда выбираем воинов и воспитываем их
при помощи мусического искусства и гимнастики. Мы 430
не преследуем ничего другого, кроме того, чтобы они по возможности лучше и убежденнее восприняли законы — словно окраску: их мнение об опасностях и обо всем остальном станет прочным благодаря их природным задаткам и полученному ими соответствующему воспитанию, и эту окраску нельзя будет смыть никакими сильными щелочами — ни удовольствием, которое действует сильнее халестрийского поташа[11] и золы, ни
скорбью, ни страхом, ни страстью, вообще ничем из b
подобных едких средств. Вот подобного рода способность и постоянное сохранение правильного и законного мнения о том, что́ опасно, а что́ нет, я называю и считаю мужеством, если ты не возражаешь.

— Я нисколько не возражаю, потому что, мне кажется, то мнение об этом предмете, которое, хотя оно и правильно, возникло помимо воспитания, как это замечается у животных и у рабов, ты не считаешь законным и называешь как-то иначе, только не мужеством.

— Сущая правда. c

— Стало быть, я согласен с твоим пониманием мужества.

— Для верного понимания согласись еще и с тем, что здесь говорится о мужестве как о гражданском свойстве. Как-нибудь, в другой раз мы, если хочешь, разберем все это получше, ведь сейчас наши поиски касаются не мужества, а справедливости. А для этой цели о мужестве, по-моему, сказано достаточно.

— Прекрасно,— сказал Главкон.

— Остается рассмотреть еще два свойства нашего
государства: рассудительность и то, ради чего и пред- d
принято все наше исследование,— справедливость.

— Да, конечно.

— Как бы это нам раньше найти, что такое справедливость, и уж больше не возиться с рассудительностью.

— Я лично не знаю, но мне не хотелось бы выяснять,

что такое справедливость, прежде чем мы рассмотрим рассудительность. Если хочешь сделать мне приятное, рассмотри сперва ее.

e — Я-то хочу и даже должен, если не ошибаюсь.

— Так приступай.

— Да, обязательно. Рассудительность, с нашей точки зрения, более, чем те, предшествовавшие, свойства, походит на некое созвучие и гармонию.

— Как это?

— Нечто вроде порядка [12] — вот что такое рассудительность; это власть над определенными удовольствиями и вожделениями — так ведь утверждают, приводя выражение «преодолеть самого себя», уж не знаю каким это образом. И про многое другое в этом же роде говорят, что это — следы рассудительности. Не так ли?

— Именно так.

— Разве это не смешно: «преодолеть самого себя»? Выходит, что человек преодолевает того, кто совершенно очевидно сам себе уступает, так что тот, кто
431 уступает, и будет тем, кто преодолевает: ведь при всем этом речь идет об одном и том же человеке.

— Конечно.

— Но мне кажется, этим выражением желают сказать, что в самом человеке, в его душе есть некая лучшая часть и некая худшая, и, когда то, что по своей природе лучше, обуздывает худшее, тогда говорят, что оно «преодолевает само себя»: значит, это похвала; когда же из-за дурного воспитания или окружения верх берет худшее (ведь его так много, а лучшего гораздо меньше),
b тогда, в порицание и с упреком, называют это «уступкой самому себе», а человека, испытывающего такое состояние,— невоздержным.

— Обычно так и говорят.

— Посмотри теперь на наше новое государство, и ты найдешь в нем одно из этих двух состояний: ты скажешь, что такое государство справедливо можно объявить преодолевшим самого себя, поскольку нужно называть рассудительным и преодолевшим самого себя все то, в чем лучшее правит худшим.

— Я смотрю и вижу, что ты прав.

— Множество самых разнообразных вожделений, удовольствий и страданий легче всего наблюдать у де-
c тей, женщин и у домашней челяди, а среди тех, кого называют свободными людьми,— у ничтожных представителей большинства.

— Конечно.

— А простые, умеренные переживания, продуманно направленные с помощью разума и правильного мнения, ты встретишь у очень немногих, лучших по природе и по воспитанию.

— Это верно.

— Так не замечаешь ли ты этого и в нашем государстве: ничтожные вожделения большинства подчиняются d
там разумным желаниям меньшинства, то есть людей порядочных?

— Да, замечаю.

— Значит, если уж признавать какое-нибудь государство преодолевшим и удовольствия, и вожделения, и самое себя, так это будет наше государство.

— Совершенно верно.

— А разве нельзя, согласно всему этому, признать его и рассудительным?

— Вполне можно!

— И опять-таки, если уж в каком-нибудь государстве и у правителей, и у подвластных существует соглас- e
ное мнение о том, кому следует править, то оно есть и в нашем государстве. Или ты не согласен?

— Вполне и бесспорно согласен.

— Раз дело обстоит так, то кому из граждан присуща, скажешь ты, рассудительность — правителям или подвластным?

— Вроде бы тем и другим.

— Ну, вот видишь, мы, значит, верно предсказывали не так давно, что рассудительность подобна некой гармонии [13].

— И что же?

— Это не так, как с мужеством или мудростью: те, 432
присутствуя в какой-либо одной части государства, делают все государство соответственно либо мужественным, либо мудрым; рассудительность же в государстве проявляется по-иному: она пронизывает на свой лад решительно всё целиком; пользуясь всеми своими струнами, она заставляет и те, что слабо натянуты, и те, что сильно, и средние звучать согласно между собою, если угодно, с помощью разума, а то и силой или, наконец, числом и богатством и всем тому подобным, так что мы с полным правом могли бы сказать, что эта вот согласованность и есть рассудительность, иначе говоря, естественное созвучие худшего и лучшего в вопросе о том,

чему надлежит править и в государстве, и в каждом отдельном человеке.

b — Я вполне того же мнения.

— Хорошо. Мы обозрели эти три свойства нашего государства. А оставшийся неразобранным вид, тот, благодаря которому государство становится причастным добродетели, что он собой представляет? Впрочем, ясно, что это — справедливость.

— Ясно.

— Теперь, Главкон, нам нужно, словно охотникам, окружить эту чащу и внимательно следить, чтобы от нас не удрала справедливость, а то она ускользнет, и опять
c все будет неясно. Ведь она явно прячется где-то здесь: ты гляди и старайся ее заметить, а если увидишь первым, укажи и мне.

— Если б я только мог! Скорей уж следовать за тобой, рассматривая, что мне укажут, — вот на что я тебе гораздо больше гожусь.

— Так следуй, помолившись вместе со мною.

— Я так и сделаю, а ты веди меня.

— А ведь верно, здесь непроходимая чаща, кругом темно и трудно хоть что-то разведать. Но все равно — надо идти вперед.

d — Да, идем!

Вдруг, заприметив что-то, я воскликнул: «Эй, Главкон, какая радость! Пожалуй, мы напали на ее след, мне кажется, она недалеко от нас убежала!»

— Благие вести! — сказал Главкон.

— Однако и ротозеи же мы!

— Как так?

— Милый мой, она чуть ли не с самого начала вертится у нас под ногами, а мы на нее и не смотрим — просто смех! Это вроде того как иной раз ищешь то, что
e у тебя в руках: вот и мы смотрели не сюда, а куда-то вдаль, где она будто бы от нас укрылась.

— Как это ты говоришь?

— А вот как: по-моему, в нашей беседе мы сами себя не поняли, то есть не сообразили, что уже тогда мы каким-то образом говорили именно о справедливости.

— Слишком длинное предисловие, когда не терпится узнать!

433 — Так слушай и суди сам. Мы еще вначале, когда основывали государство, установили, что делать это надо непременно во имя целого. Так вот это целое и есть справедливость или какая-то ее разновидность. Мы устано-

вили и после все время повторяли, если ты помнишь, что каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен.

— Да, мы говорили так.

— Но заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость, об этом мы слышали от многих других, да и сами часто так говорили. b

— Да, говорили.

— Так вот, мой друг, заниматься каждому своим делом — это, пожалуй, и будет справедливостью. Знаешь, почему я так заключаю?

— Нет, объясни, пожалуйста.

— По-моему, кроме тех свойств нашего государства, которые мы рассмотрели,— его рассудительности, мужества и разумности — в нем остается еще то, что дает возможность присутствия их там и сохранения. И мы утверждали, что остаток, после того как мы нашли c
эти три свойства, и будет справедливостью.

— Непременно.

— Однако, если бы требовалось решить, присутствие какого из этих свойств всего более делает наше государство совершенным, это было бы трудной задачей: будет ли это единство мнений у правителей и подвластных, или присутствие у воинов и сохранение ими соответствующего законам мнения о том, что́ опасно, а что́ нет, или, наконец, присущая правителям разумность и бди- d
тельность? Или же всего более способствует совершенству нашего государства то, что присуще там и ребенку, и женщине, и рабу, и свободному, и ремесленнику, и правителю, и подвластному, а именно: каждый делает свое, не разбрасываясь и не вмешиваясь в посторонние дела.

— Это, конечно, трудно решить.

— Видно, в вопросе совершенства государства способность каждого гражданина делать свое дело соперничает с мудростью, рассудительностью и мужеством.

— И даже очень.

— Так не полагаешь ли ты, что и справедливость борется с ними за государственное совершенство? e

— Несомненно.

— Рассмотри еще вот что — не знаю, согласишься ли ты с этим: разве не правителям государства поручишь ты судебные дела?

— Как же иначе?

— А при судебном разбирательстве разве усилия их будут направлены больше на что-нибудь иное, а не на то, чтобы никто не захватывал чужого и не лишался своего?

— Нет, именно на это.

— Потому что это справедливо?

— Да.

— Значит, и на этом примере можно убедиться, что
справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и
434 исполнял тоже свое.

— Да, это так.

— Ну а согласишься ли ты со мной вот в чем: если плотник попробует выполнять работу сапожника, а сапожник — плотника, поменявшись с ним и инструментом, и званием, или если один и тот же человек попытается выполнять обе работы и все поменяются местами, считаешь ли ты, что государство потерпит большой ущерб?

— Не очень большой.

— Но право, когда ремесленник или кто-либо дру-
b гой, делец по своим природным задаткам, возвысится
благодаря своему богатству, многочисленным связям,
силе и тому подобному и попытается перейти в сословие
воинов, или когда кто-нибудь из воинов постарается
проникнуть в число членов совета или стражи, будучи
этого недостоин, причем и те и другие поменяются и
своими орудиями, и своим званием, или когда один и тот
же человек попытается все это делать одновремен-
но, тогда, думаю, и ты согласишься, что такая замена
и вмешательство не в свое дело губительны для госу-
дарства.

— Именно так.

— Значит, вмешательство этих трех сословий в чу-
c жие дела и переход из одного сословия в другое — вели-
чайший вред для государства и с полным правом может
считаться высшим преступлением.

— Совершенно верно.

— А высшее преступление против своего же государства не назовешь ли ты несправедливостью?

— Конечно.

— Значит, вот это и есть несправедливость. И давай скажем еще раз: в противоположность ей справедливостью будет — и сделает справедливым государство — преданность своему делу у всех сословий — дельцов, по-

мощников и стражей, причем каждое из них будет вы-
полнять то, что ему свойственно.
— Дело обстоит, как мне кажется, именно таким d
образом.
— Пока мы не станем утверждать этого слишком
решительно, но если идея эта подойдет и к каждому
отдельному человеку и подтвердится, что и там осу-
ществляется справедливость, тогда уж мы согласимся,
потому что о чем еще и говорить? Если же нет, тогда
нам придется исследовать по-другому. А теперь давай
завершим наше рассмотрение так, как мы намечали:
раз мы сперва взялись наблюдать что-то крупное,
в чем осуществляется справедливость, нам уже легче
заметить ее в отдельном человеке. Крупным считали e
мы государство, и его мы устроили как могли лучше,
зная наверное, что в совершенном государстве должна
быть осуществлена справедливость.
То, что мы там обнаружили, давай перенесем на от-
дельного человека. Если совпадает — очень хорошо;
если же в отдельном человеке обнаружится что-то иное,
мы проверим это, снова обратившись к государству.
Возможно, что этим сближением, словно трением двух 435
кусков дерева друг о друга, мы заставим ярко вспых-
нуть справедливость, а раз она станет явной, мы прочно
утвердим ее в нас самих.
— Ты указываешь верный путь, так и надо посту-
пить.
— Если кто называет одинаково большее и меньшее,
то неужели они не схожи в том, из-за чего их так назы-
вают? Или они схожи между собой?
— Схожи.
— Значит, и справедливый человек не будет отли- b
чаться от справедливого государства по самой идее своей
справедливости, но, напротив, будет с ним схож.
— Да, схож.
— Между тем государство мы признали справедли-
вым, когда имеющиеся в нем три различных по своей
природе сословия делают каждое свое дело. А рассуди-
тельным, мужественным и мудрым мы признали госу-
дарство вследствие соответствующего состояния и
свойств представителей этих же самых сословий.
— Верно.
— Значит, мой друг, мы точно так же будем расце-
нивать и отдельного человека: в его душе имеются те же c
виды, что и в государстве, и вследствие такого же их

состояния будет правильным применить к ним те же обозначения.

— Это совершенно неизбежно.

— Ну что ж, опять нам подвернулся простой предмет исследования, дорогой мой! Дело идет о душе: имеются ли в ней эти три вида или нет?

— По-моему, это не так просто, ведь, пожалуй, правильно говорится: «прекрасное — трудно» [14].

— По-видимому. И будь уверен, Главкон, что, по
d моему мнению, теми приемами, которыми мы пользовались сейчас в своих рассуждениях, нам никогда не охватить этого предмета с достаточной точностью, к нему ведет путь гораздо более долгий и трудный, который, впрочем, соответствует тому, о чем мы говорили и что мы рассматривали ранее.

— Так разве этого не довольно? Для меня сейчас и это было бы хорошо.

— А для меня и более того.

— Так не унывай и приступи к рассмотрению.

e — Разве нам, — сказал я, — не приходится неизбежно признать, что в каждом из нас присутствуют как раз те же виды нравственных свойств, что и в государстве? Иначе откуда бы им там взяться? [15] Было бы смешно думать, что такое свойство, как ярость духа, развилось в некоторых государствах не оттого, что таковы там отдельные лица — носители этой причины: так обстоит дело с обитателями Фракии, Скифии и почти всех северных земель, а любознательностью отличаются
436 в особенности наши края, корыстолюбие же замечается всего более у финикиян и у египтян [16].

— И даже очень.

— И что с этим дело обстоит именно так, узнать нисколько не трудно.

— Да, нисколько.

— Трудно же узнать вот что: вызываются ли наши действия одним и тем же свойством или, поскольку этих свойств три, каждое из них вызывает особое действие? Познаем мы посредством одного из имеющихся в нас свойств, а гнев обусловлен другим, третье же свойство заставляет нас стремиться к удовольствию от еды, деторождения и всего того, что этому родственно.
b Или когда у нас появляются такие побуждения, в каждом из этих случаев наши действия вызываются всей нашей душой в целом? Вот что трудно определить так, как того заслуживает этот предмет.

— По-моему, тоже.

— Попытаемся следующим образом определить, тождественны ли эти свойства, или же между ними есть различие...

— Как же мы станем определять?

— Очевидно, тождественное не способно одновременно совершать или испытывать противоположные в одном и том же отношении действия. Поэтому, если мы заметим, что здесь это наблюдается, мы будем знать, что перед нами не одно и то же, а многое. c

— Пусть так.

— Смотри же, к чему я веду.

— Говори.

— Может ли одно и то же в одном и том же отношении одновременно стоять и двигаться?

— Никоим образом.

— Давай условимся поточнее, чтобы впредь не было недоразумений. Если о том, кто стоит, но двигает руками и головой, скажут, что вот человек и стоит, и вместе с тем движется, мы, я думаю, не согласились бы, что следует так говорить, тут надо бы сказать, что одно у него непо- d
движно, а другое движется. Не так ли?

— Так.

— Но тот, кто так говорит, привел бы шутливый и еще более остроумный пример: волчок весь целиком стоит и одновременно движется — он вращается, но острие его упирается в одно место. Можно привести и другие примеры предметов, совершающих круговращение, не меняя места. Но мы отбросим все это, потому что в этих случаях предметы пребывают на месте и дви- e
жутся не в одном и том же отношении. Мы сказали бы, что у них имеется прямизна и округлость: в прямом направлении они стоят, ни в какую сторону не отклоняясь, а по кругу они вращаются. Когда же при сохранении вращательного движения прямое направление смещается вправо или влево, вперед или назад, тогда уж никак нельзя говорить, что эти предметы стоят.

— Это верно.

— Следовательно, ни один из приводимых примеров не смутит нас и не переубедит, будто что-нибудь, оставаясь самим собой, станет вдруг одновременно испытывать или совершать действие, противоположное своей 437
тождественности или направленное против нее [17].

— Меня-то в этом не убедят.

— Но все же, чтобы нам не пришлось разбирать

всевозможные недоумения подобного рода и длинно доказывать их неправомерность, давай допустим, что все это так, и двинемся дальше, условившись, что если когда-либо дело обернется иначе, то отпадут и все следствия, выведенные нами из этого положения.

— Да, так надо сделать.

b — Далее: кивать в знак согласия и отрицательно качать головой; стремиться получить что-нибудь и отклонять то же самое; привлекать к себе и отталкивать (ведь все эти случаи подобны) — всё это разве ты не примешь за противоположные друг другу действия или состояния?

— Конечно, они противоположны.

— И еще дальше: испытывать жажду и голод и вообще вожделения, а также желать, хотеть — все это
c разве ты не отнесешь к тем видам, о которых у нас только что была речь? Разве ты не скажешь, например, что душа вожделеющего человека стремится к предмету своего вожделения или что она привлекает к себе то, чем хочет обладать? Или другой пример: не скажешь ли ты, что, поскольку ей хочется получить что-нибудь, она кивает в знак одобрения сама себе, словно ее об этом спрашивают, и стремится осуществить свое желание?

— Да, я скажу именно так.

— Что же дальше? «Не хотеть», «не желать», «не вожделеть» — разве мы не отнесем все это к тому же [виду], что и «отталкивать», «не принимать душой», то есть ко всему противоположному?

d — Конечно.

— Раз это так, то не скажем ли мы, что существует некий вид вожделений и самые упорные из них те, что мы называем жаждой и голодом?

— Да, скажем.

— Первое — это, не правда ли, желание пить, а второе — желание есть?

— Да.

— Поскольку первое — это жажда, то возникает ли в душе человека еще и дополнительное желание, кроме нами указанного? Иначе говоря, будет ли это желанием пить непременно горячее или холодное, много или мало — словом, пить какой-нибудь определенный напиток? Если человеку жарко, не прибавится ли к его жажде
e желание чего-нибудь холодного, а если ему холодно, то — горячего? Если налицо большой выбор напитков, жажда принимает различные оттенки: начинают желать

многого; если же это просто жажда, то — немногого. Но жажда сама по себе никогда не будет вожделением к чему-нибудь другому, кроме естественного желания пить, а голод сам по себе — кроме естественного желания есть.

— Таким образом,— сказал он,— каждое вожделение само по себе направлено лишь на то, что в каждом отдельном случае отвечает его природе. Вожделение же к такому-то и такому-то качеству — это нечто привходящее.

— Однако как бы кто-нибудь, воспользовавшись 438
нашей неосмотрительностью, не смутил нас, указав, что никто не желает просто питья, но обязательно пригодного питья, и не просто пищи, но пригодной пищи. Ведь все вожделеют именно хорошего. Раз жажда есть вожделение, она должна быть желанием пригодного питья или чего бы то ни было другого, на что направлено вожделение. Так же и во всем остальном.

— Пожалуй, это было бы дельным возражением.

— Но оно касается лишь тех вещей, которые берутся в соотношении с чем-нибудь: у них такие-то ка- b
чества, потому что такие-то качества у того, с чем их соотносят, а сами по себе они соотносятся лишь с самими собой.

— Я не понял.

— Ты не понял, что большее будет таким потому, что оно больше чего-нибудь?

— Это, конечно, понятно.

— Не того ли, что меньше?

— Да.

— А то, что много больше,— того, что много меньше. Не так ли?

— Да.

— И некогда бывшее бо́льшим — некогда бывшего меньшим? И будущее бо́льшим — будущего меньшим?

— Но как же иначе?

— И многое будет многим лишь по отношению c
к малому, двойное — к половинному и так далее; опять-таки и более тяжелое — по отношению к более легкому, более быстрое — к более медленному, горячее — к холодному и так же все остальное, подобное этому. Или не так?

— Конечно, так.

— А что сказать о наших знаниях? Не то же ли и там? Знание само по себе соотносится с самим изучае-

мым предметом, знание какого бы предмета мы ни взяли: оно таково потому, что оно относится к такому-то
d и такому-то предмету. Я имею в виду вот что: когда научились строить дома, это знание выделилось из остальных, поэтому его назвали строительным делом.

— Так что же?

— Значит, его так прозвали за то, что ни одно из остальных знаний на него не похоже.

— Да.

— Какие качества имеет предмет знания, таким становится и само знание. То же и со всеми прочими знаниями и искусствами.

— Это так.

— Вот и считай, что я тогда как раз это и хотел сказать, если теперь ты понял, что значит качественное соотношение вещей: сами по себе они соотносятся только с самими собой, взятые же в соотношении с другими вещами, они принимают качества этих вещей. Но
e я не хочу этим сказать, что они имеют сходство с тем, с чем соотносятся, например будто знание здоровья и болезней становится от этого здоровым или болезненным, а знание зла и блага — плохим или хорошим. Знание не становится тем же, что его предмет, оно соотносится со свойствами предмета — в данном случае со свойством здоровья или болезненности,— и это свойство его определяет. Это и заставляет называть такое знание не просто знанием, но искусством врачевания — по его привходящему свойству.

— Я понял, и, по-моему, дело обстоит именно так.

439 — Ну, а жажду разве не отнесешь ты к таким вещам, которые в том, что́ они есть, соотносятся с чем-то другим? В данном случае — как жажда?

— Да, я взял бы ее в ее отношении к питью.

— То есть к определенному питью относится определенная жажда, сама же по себе она не направлена ни на обильное питье, ни на малое, ни на хорошее, ни на плохое — одним словом, ни на какое качество: жажда сама по себе естественно соотносится только с питьем как таковым.

— Безусловно.

Три начала человеческой души

— Значит, у человека, испытывающего жажду, поскольку он ее испытывает, душа хочет не чего иного,
b как пить,— к этому она стремится и порывается.

— Очевидно.

— И если, несмотря на то что она испытывает жажду, ее все-таки что-то удерживает, значит, в ней есть нечто отличное от вожделеющего начала, побуждающего ее, словно зверя, к тому, чтобы пить. Ведь мы утверждаем, что одна и та же вещь не может одновременно совершать противоположное в одной и той же своей части и в одном и том же отношении.

— Конечно, нет.

— Точно так же о том, кто стреляет из лука, было бы, думаю я, неудачно сказано, что его руки тянут лук одновременно к себе и от себя. Надо сказать: «Одна рука тянет к себе, а другая — от себя».

— Совершенно верно. c

— Можем ли мы сказать, что люди, испытывающие жажду, иной раз все же отказываются пить?

— Даже очень многие и весьма часто.

— Что же можно о них сказать? Что в душе их присутствует нечто побуждающее их пить, но есть и то, что пить запрещает, и оно-то и берет верх над побуждающим началом?

— По-моему, так.

— И не правда ли, то, что запрещает это делать, появляется — если уж появляется — вследствие способ- d
ности рассуждать, а то, что ведет к этому и влечет,— вследствие страданий и болезней?

— По-видимому.

— Мы не без основания признáем двойственными и отличными друг от друга эти начала: одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим, близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждений [18].

— Признать это было бы не только обоснованно, e
но и естественно.

— Так пусть у нас будут разграничены эти два присущих душе вида. Что же касается ярости духа, отчего мы и бываем гневливы, то составляет ли это третий вид или вид этот однороден с одним из тех двух?

— Пожалуй, он однороден со вторым, то есть вожделеющим, видом.

— Мне как-то рассказывали, и я верю этому, что Леонтий, сын Аглайона, возвращаясь из Пирея, по до-

роге, снаружи под северной стеной, заметил, что там возле палача валяются трупы. Ему и посмотреть хотелось, и вместе с тем было противно, и он отворачивался.
440 Но сколько он ни боролся и ни закрывался, вожделение оказалось сильнее — он подбежал к трупам, широко раскрывая глаза и восклицая: «Вот вам, злополучные, насыщайтесь этим прекрасным зрелищем!»[19]

— Я и сам слышал об этом.

— Однако этот рассказ показывает, что гнев иной раз вступает в борьбу с вожделениями и, значит, бывает от них отличен.

— И в самом деле.

— Да и во многих других случаях разве мы не замечаем,
b как человек, одолеваемый вожделениями вопреки способности рассуждать, бранит сам себя и гневается на этих поселившихся в нем насильников? Гнев такого человека становится союзником его разуму в этой распре, которая идет словно лишь между двумя сторонами. А чтобы гнев был заодно с желаниями, когда разум налагает запрет, такого случая, думаю я, ты никогда не наблюдал, признайся, ни на самом себе, ни на других.

— Не наблюдал, клянусь Зевсом.

c — Дальше. Когда человек сознает, что он поступает несправедливо, то, чем он благороднее, тем менее способен негодовать на того, кто, по его мнению, вправе обречь его на голод, стужу и другие подобные муки: это не возбудит в нем гнева — вот о чем я говорю.

— Верно.

— Ну а когда он считает, что с ним поступают несправедливо, он вскипает, раздражается и становится союзником того, что ему представляется справедливым, и ради этого он готов переносить голод, стужу и все по-
d добные этим муки, лишь бы победить; он не откажется от своих благородных стремлений — либо добиться своего, либо умереть, разве что его смирят доводы собственного рассудка, который отзовет его наподобие того, как пастух отзывает свою собаку.

— Твое сравнение очень удачно. Ведь в нашем государстве мы поручили его защитникам служить как сторожевым собакам, а правителям — как пастухам.

— Ты прекрасно понял, что я хочу сказать, но обрати внимание еще вот на что...

e — А именно?

— На то, что о яростном духе у нас сейчас состави-

лось представление, противоположное недавнему. Раньше мы его связывали с вожделеющим началом, а теперь находим, что это вовсе не так, потому что при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие за начало разумное.

— Безусловно.

— Так отличается ли оно от него, или это только некий вид разумного начала, и выходит, что в душе существуют всего два вида [начал]: разумное и вожделяющее? Или как в государстве три рода начал, его составляющих: деловое, защитное, совещательное, так и 441
в душе есть тоже третье начало — яростный дух? По природе своей оно служит защитником разумного начала, если не испорчено дурным воспитанием.

— Непременно должно быть и третье начало.

— Да, если только обнаружится, что оно не совпадает с разумным началом, подобно тому как выяснилось его отличие от начала вожделеющего.

— Это нетрудно обнаружить. На примере малых детей можно видеть, что они, чуть родятся, беспрестанно бывают исполнены гнева, между тем некоторые из них, на мой взгляд, так и не становятся способными к рассуждению, а большинство становятся способными b
к нему очень поздно.

— Да, клянусь Зевсом, это ты хорошо сказал. Вдобавок и на животных можно наблюдать, что дело обстоит так, как ты говоришь. Кроме того, об этом свидетельствует и стих Гомера, который мы как-то уже приводили раньше:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу...[20]

Здесь Гомер ясно выразил, как из двух разных [начал] одно укоряет другое, то есть начало, разбирающееся c
в том, что лучше, а что хуже, порицает начало безрассудно яростное.

— Ты очень правильно говоришь.

— Следовательно, хоть и с трудом, но мы это все же преодолели и пришли к неплохому выводу, что в государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково.

— Да, это так.

— Значит, непременно должно быть и вот что: как и в чем сказалась мудрость государства, так же точно и в том же самом она проявляется и у частных лиц.

— Конечно.
d — И в чем и как проявляет свое мужество частный
человек, в том же и точно так же будет мужественным
и государство. Оба они одинаково обладают и всем про-
чим, что имеет отношение к добродетели.
— Да, это необходимо.
— И справедливым — я думаю, Главкон, мы при-
зна́ем это — отдельный человек бывает таким же обра-
зом, каким осуществляется справедливость в государ-
стве.
— Это тоже совершенно необходимо.
— Но ведь мы не забыли, что государство у нас было
признано справедливым в том случае, если каждое из
трех его сословий выполняет в нем свое дело.
— Мне кажется, не забыли.
— Значит, нам надо помнить, что и каждый из нас
e только тогда может быть справедливым и выполнять
свое дело, когда каждое из имеющихся в нас начал
выполняет свое.
— Это надо твердо помнить.
— Итак, способности рассуждать подобает господ-
ствовать, потому что мудрость и попечение обо всей
душе в целом — это как раз ее дело, начало же ярост-
ное должно ей подчиняться и быть ее союзником.
— Конечно.
— И не правда ли, как мы и говорили, сочетание
мусического искусства с гимнастическим приведет оба
этих начала к созвучию: способность рассуждать оно
442 сделает стремительнее и будет питать ее прекрасными
речами и науками, а яростное начало оно несколько
ослабит, смягчая его словами и успокаивая гармонией
и ритмом.
— Совершенно верно.
— Оба этих начала, воспитанные таким образом,
обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут
управлять началом вожделеющим, а оно составляет
бо́льшую часть души каждого человека и по своей при-
роде жаждет богатства. За ним надо следить, чтобы оно
не умножилось и не усилилось за счет так называемых
телесных удовольствий и не перестало бы выполнять
b свое назначение: иначе оно может попытаться порабо-
тить и подчинить себе то, что ему не родственно, и таким
образом извратить жизнедеятельность всех начал.
— Безусловно.
— Оба начала превосходно оберегали бы и всю душу

в целом, и тело от внешних врагов: одно из них — своими советами, другое — вооруженной защитой; оно будет следовать за господствующим началом и мужественно выполнять его решения.

— Это так.

— И мужественным, думаю я, мы назовем каждого отдельного человека именно в той мере, в какой его c
яростный дух и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка насчет того, что́ опасно, а что́ неопасно.

— Это верно.

— А мудрым — в той малой мере, которая в каждом главенствует и дает эти указания, ибо она-то и обладает знанием того, что́ пригодно и каждому отдельному началу, и всей совокупности этих трех начал.

— Конечно.

— Рассудительным же мы назовем его разве не по содружеству и созвучию этих самых начал, когда и главенствующее начало, и оба ему подчиненных согласны в своем мнении, что разумное начало должно d
управлять и что нельзя восставать против него?

— Действительно, рассудительность — и государства, и частного лица — не что иное, как это.

— Но и справедливым будет человек, как мы уже часто указывали, именно вследствие этого и как раз таким образом.

— Всенепременно.

— Что же? Нет ли здесь какого-то смутного намека на то, что справедливость может оказаться чем-то иным, а не тем, чем мы признали ее в государстве?

— По-моему, нет.

— Если в душе у нас еще есть какое-то сомнение, мы можем полностью его рассеять, приведя примеры из e
обыденной жизни.

— Какие же?

— Если бы требовалось нам прийти к соглашению относительно нашего государства и подобного ему по своей природе отдельного человека, подобным же образом воспитанного, вот тебе пример: если такому человеку дать на хранение золото или серебро, можно ли думать, что он их украдет? Кому, по-твоему, может прийти в голову, что от такого человека можно скорее этого ожидать, чем от человека иного нрава? 443

— Никому.

— Он в стороне от святотатств, краж, предательств,

касаются ли они частного обихода — его личных друзей или же общественного — государственной жизни.

— Да, он от этого всего в стороне.

— И он, конечно, не вероломен в клятвах и разного рода соглашениях.

— Конечно.

— Прелюбодеяние, пренебрежение к родителям, непочитание богов — все это скорее подходит кому угодно другому, только не ему.

— Да, любому другому.

b — А причиной всему этому разве не то, что каждое из имеющихся в нем начал делает свое дело в отношении правления и подчинения?

— Да, причиной это, а не что-либо другое.

— И ты еще хочешь, чтобы справедливость была чем-то другим, а не той силой, которая делает такими, а не иными как людей, так и государства?

— Клянусь Зевсом, я этого не хочу.

— Значит, полностью сбылся наш сон — то, о чем мы только догадывались: едва мы принялись за устройство государства, мы тотчас же благодаря некоему богу
c вступили, как видно, в область начала и образца справедливости.

— Несомненно.

— Значит, Главкон, неким отображением справедливости (почему оно и полезно) было наше утверждение, что для того, кто по своим природным задаткам годится в сапожники, будет правильным только сапожничать и не заниматься ничем другим, а кто годится в плотники — пусть плотничает. То же самое и в остальных случаях.

— Очевидно, это так.

— Поистине справедливость была у нас чем-то в таком роде, но не в смысле внешних человеческих
d проявлений, а в смысле подлинно внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности. Такой человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит каждому из этих начал действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом; он прилаживает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия — высокий, низкий и средний, да и промежуточные тоны, если они там случатся; все это он связует

вместе и так из множественности достигает собственного единства, рассудительности и слаженности. Таков он и в своих действиях, касаются ли они приобретения имущества, ухода за своим телом, государственных дел или же частных соглашений. Во всем этом он считает и называет справедливой и прекрасной ту деятельность, которая способствует сохранению указанного состояния, а мудростью — умение руководить такой деятельностью. Несправедливой деятельностью он считает ту, что нарушает все это, а невежеством — мнения, ею руко- 444
водящие.

— Ты совершенно прав, Сократ.

Справедливое государство и справедливый человек

— Ну что ж,— сказал я.— Если мы признáем, что определили справедливого человека и справедливое государство, а также проявляющуюся в них справедливость, то нам не покажется, думаю я, будто мы в чем-то слишком уж заблуждаемся.

— Не покажется, клянусь Зевсом.

— Стало быть, мы признáем это?

— Признáем.

— Пусть будет так. После этого, я думаю, надо подвергнуть рассмотрению несправедливость.

— Это ясно.

— Она должна заключаться, не правда ли, в каком- b
то раздоре указанных трех начал, в беспокойстве, во вмешательстве в чужие дела, в восстании какой-то части души против всей души в целом с целью господствовать в ней, хотя данная часть к этому не предназначена по своей природе, а должна повиноваться той части, которой господствовать подобает. Вот что, я думаю, мы будем утверждать о несправедливости: она смятение и блуждание разных частей души, их разнузданность и трусость и вдобавок еще невежество — словом, всяческое зло.

— Это все одно и то же.

— Стало быть, чтó значит поступать несправедливо и c
совершать преступления и, напротив, поступать по справедливости — все это, не правда ли, уже совершенно ясно, раз определилось, чтó такое несправедливость и что такое справедливость?

— А разве это определилось?

— Справедливость и несправедливость ничем не отличаются от здоровых или болезнетворных начал, только те находятся в теле, а эти — в душе.

— Каким образом?

— Здоровое начало вызывает здоровье, а болезнетворное — болезнь.

— Да.

— Не так ли и справедливая деятельность ведет
d к справедливости, а несправедливая — к несправедливости?

— Непременно.

— Придать здоровья означает создать естественные отношения господства и подчинения между телесными началами, между тем как болезнь означает их господство или подчинение вопреки природе [21].

— Это так.

— Значит, и внести справедливость в душу означает установить там естественные отношения владычества и подвластности ее начал, а внести несправедливость — значит установить там господство одного начала над другим или подчинение одного другому вопреки природе.

— Совершенно верно.

— Стало быть, добродетель — это, по-видимому, не-
e кое здоровье, красота, благоденствие души, а порочность — болезнь, безобразие и слабость.

— Да, это так.

— Хорошие привычки разве не ведут к обладанию добродетелью, а дурные — к порочности?

— Неизбежно.

— Нам остается, как видно, исследовать, что целесо-
445 образнее — поступать справедливо, иметь хорошие привычки и быть справедливым, все равно, остается ли это скрытым или нет, или совершать преступления и быть несправедливым, хотя бы это и не грозило карой и исправительным наказанием.

— Но мне кажется, Сократ, что теперь смешно производить такое исследование: если человеку и жизнь не в жизнь, когда повреждается его телесная природа, пусть бы у него при этом было вдоволь различных кушаний, напитков, всевозможного богатства и всяческой власти, то какая же будет ему жизнь, если рас-
b строена и повреждена у него природа именно того, чем мы живем? Если он делает все, что вздумается, за исключением того, что может ему помочь избавиться от порочности и несправедливости и обрести справедливость и добродетель? Мы-то ведь хорошо разобрали, в чем состоит как то, так и другое.

— Да, это было бы смешно; однако, раз мы дошли до того предела, откуда яснее всего видно, что все это именно так, нам нельзя отступаться.

— Клянусь Зевсом, отступаться — это хуже всего.

— Тогда поди сюда, посмотри, сколько, по-моему, c
видов имеет порочность: на это стоит взглянуть.

— Я следую за тобою, а ты продолжай.

— В самом деле, отсюда, словно с наблюдательной вышки, на которую мы взошли в ходе нашей беседы, мне представляется, что существует только один вид добродетели, тогда как видов порочности несметное множество; о четырех из них стоит упомянуть.

— О чем ты говоришь?

Соответствие пяти типов душевного склада пяти типам государственного устройства

— Сколько видов государственного устройства, столько же, пожалуй, существует и видов душевного склада.

— Сколько же их?

— Пять видов государственного уст- d
ройства и пять видов души [22].

— Скажи, какие?

— Я утверждаю, что одним из таких видов государственного устройства будет только что разобранный нами, но назвать его можно двояко: если среди правителей выделится кто-нибудь один, это можно назвать царской властью, если же правителей несколько, тогда это будет аристократия.

— Верно.

— Так вот это я и обозначаю как отдельный вид.
Больше ли будет правителей или всего только один, e
они не нарушат важнейших законов, пока будут пускать в ход то воспитание и образование, о которых у нас шла речь [23].

— Естественно, не нарушат.

КНИГА ПЯТАЯ

449 — Хорошим и правильным я называю именно подобного рода государство и государственное устройство, да и отдельного человека тоже, а все остальные виды, раз такое государство правильно, я считаю плохими: в них ошибочны и государственное правление, и душевный склад частных людей. Видов порочного государственного устройства четыре.

— А какие именно? — спросил Главкон [1].

Я собрался было говорить о них в том порядке,
b в каком, по-моему, они переходят один в другой. Между тем Полемарх — он сидел невдалеке от Адиманта,— протянув руку, схватил его за плащ на плече, пригнул к себе и, наклонившись, стал что-то шептать ему на ухо. Можно было разобрать только: «Оставим его в покое, или как нам быть?»

— Ни в коем случае не оставим,— сказал Адимант уже громко.

Тут я спросил:

— Что это вам так важно не оставлять?

— Тебя,— отвечал Адимант.

c Я опять спросил:

— А почему вам это так важно?

Постановка вопроса об общности жен и детей у стражей

— Ты, как нам кажется,— сказал он,— не хочешь себя утруждать и украдкой пропускаешь целый — немалый — раздел нашей беседы, уклоняясь от разбора. Или ты думаешь, мы забыли, как ты сказал мимоходом насчет жен и детей, что у друзей все будет общим? [2]

— А разве, Адимант, это неправильно?

— Да, но правильность этого, как и в других случаях, нуждается в объяснении, каким образом осуществляется подобная общность,— ведь это может быть
d по-разному. Так что непременно укажи, какой именно путь ты имеешь в виду. Мы давно уже ожидаем, что ты упомянешь о деторождении — о том, как будут рождать

детей, а родив, воспитывать — и вообще об этой, как ты говоришь, общности детей и жен. Правильно ли это происходит или нет — имеет, считаем мы, огромное, даже решающее значение для государственного устройства. А ты уже перешел к рассмотрению какого-то иного государственного строя, не исследовав в достаточной мере этот вопрос. Вот почему, как ты и слышал,
мы решили, что тебе не следует идти дальше, пока ты 450
не разберешь этого так же, как все остальное.

— Примите и меня в соучастники этого решения,— сказал Главкон.

— Безусловно, Сократ, считай, что такое решение вынесено нами всеми,— сказал Фрасимах.

— Что же это вы делаете! — воскликнул я.— Вы заставляете меня задержаться и затеваете длиннейшую беседу о государственном устройстве, словно мы приступаем к ней сызнова! А я-то было радовался, что уже покончил с этим рассуждением — с меня было бы довольно, если бы вы удовлетворились ранее сказанным. Вы и не подозреваете, что этим вашим предложением
вы подняли целый рой рассуждений, предвидя это, я b
тогда и уклонился, опасаясь такого множества.

— Что же,— сказал Фрасимах,— по-твоему, все, кто пришли сюда ради того, чтобы послушать беседу, пришли напрасно?[3]

— Но и беседа,— ответил я,— должна быть в меру.

— Мерой для прослушивания такой беседы, Сократ, служит у людей разумных вся жизнь,— сказал Главкон.— Но не в нас тут дело. Ты не сочти за труд разо-
брать на свой лад то, о чем мы спрашиваем: что́ это будет c
за общность детей и жен у наших стражей, как быть с воспитанием младенцев в промежуток времени от их рождения до начала обучения, который считается особенно тягостным? Попробуй указать, каким образом все это должно происходить.

— Нелегко в этом разобраться, мой дорогой. Здесь невероятного еще больше, чем в том, что мы разбирали ранее. Сказать, что это осуществимо,— не поверят, а если бы это и осуществилось вполне, то с недоверием отнеслись бы к тому, что это и есть самое лучшее. Вот
и не решаешься затрагивать этот предмет, чтобы беседа, d
дорогой мой друг, не свелась к благим пожеланиям.

— Больше решительности! Ведь твои слушатели не невежды, они доверчивы и доброжелательны.

Тут я сказал:

— Милый, уж не говоришь ли ты это с целью меня
подбодрить?
— Признаться, да.
— Так ты достигаешь совсем обратного. Если бы
я доверял себе и считал, будто знаю то, о чем говорю,
тогда твое утешение было бы прекрасно: кто знает исти-
ну, тот в кругу понимающих и дорогих ему людей
e говорит смело и не колеблясь о самых великих и дорогих
ему вещах; но когда у человека, как у меня, сомнения и
поиски, а он выступает с рассуждениями, шаткое у него
451 положение и ужасное — не потому, что я боюсь вызвать
смех (это было бы просто ребячеством), а потому, что,
пошатнув истину, я не только сам свалюсь, но увлеку за
собой и своих друзей; у нас же речь идет о том, в чем
всего менее должно колебаться.
Я припадаю к Адрастее[4], Главкон, ради того, что
собираюсь сказать! Боюсь, что стать невольным убийцей
все же меньшее преступление, чем сделаться обманщи-
ком в деле прекрасного, благого, справедливого и закон-
ного. А поскольку такой опасности лучше уж подвер-
гаться среди врагов, чем в кругу друзей, то ты уж лучше
b меня не подбадривай!
Тут Главкон улыбнулся.
— Но, Сократ, если нам придется плохо от этого
твоего рассуждения,— сказал он,— мы отпустим тебе
вину, как это делается в случае убийства: мы будем
считать, что ты чист и вовсе не вовлекаешь нас в обман.
Пожалуйста, говори смело.
— Хорошо. Однако и в упомянутом случае чист
лишь тот, кому отпущена вина,— так ведь гласит за-
кон. А раз там это так, то, значит, и в моем случае
тоже.
— Ну, говори хотя бы на этих условиях.
— Теперь приходится снова вернуться к началу;
следовало, верно, тогда же все изложить по порядку.
c Пожалуй, вот что будет правильно: после того как пол-
ностью определена роль мужчин, надо определить и
роль женщин, тем более что ты так советуешь.
Дабы надлежащим образом обзавестись детьми и
женами и правильно относиться к ним, у людей, рож-
денных и воспитанных так, как мы это разобрали, нет,
по-моему, иного пути, кроме того, на который вступили
мы с самого начала. В качестве стражей, охраняющих
стада, мы в нашей беседе решили поставить мужчин.
— Да.

Роль женщин в идеальном государстве

— Продолжим это, уделив и женщинам сходное рождение и воспитание, и посмотрим, годится ли это нам или нет. d

— Как это?

— А вот как: считаем ли мы, что сторожевые собаки-самки должны охранять то же самое, что охраняют собаки-самцы, одинаково с ними охотиться и сообща выполнять все остальное, или же они не способны на это, так как рожают и кормят щенят и, значит, должны неотлучно стеречь дом, тогда как на долю собак-самцов приходятся все тяготы и попечение о стадах?

— Все это они должны делать сообща. Разве что e
мы обычно учитываем меньшую силу самок в сравнении с самцами.

— А можно ли требовать, чтобы какие-либо живые существа выполняли одно и то же дело, если не выращивать и не воспитывать их одинаково?

— Невозможно.

— Значит, раз мы будем ставить женщин на то же дело, что и мужчин, надо и обучать их тому же самому.

— Да. 452

— А ведь мужчинам мы предназначили заниматься мусическим и гимнастическим искусствами.

— Да.

— Значит, и женщинам надо вменить в обязанность заниматься обоими этими искусствами, да еще и военным делом; соответственным должно быть и использование женщин.

— Так вытекает из твоих слов.

— Вероятно, многое из того, о чем мы сейчас говорим, покажется смешным, потому что будет противоречить обычаям, если станет выполняться соответственно сказанному.

— Да, это может показаться очень смешным.

— А что, на твой взгляд, здесь всего смешнее? Очевидно, то, что обнаженные женщины будут упражняться в палестрах вместе с мужчинами, и притом не
только молодые, но даже и те, что постарше,— совер- b
шенно так же, как это делают в гимнасиях старики: хоть и морщинистые, и непривлекательные на вид, они все же охотно упражняются.

— Клянусь Зевсом, это показалось бы смешным, по крайней мере по нынешним понятиям.

— Раз уж мы принялись говорить, нечего нам бо-

яться остряков, сколько бы и каким бы образом ни вышучивали они такую перемену,— гимнасии для
c женщин, мусическое искусство и (не в последнюю очередь) умение владеть оружием и верховую езду.

— Ты прав.

— Но раз уж мы начали говорить, следует выступить против суровости современного обычая, а насмешников попросить воздержаться от их острот и вспомнить, что не так уж далеки от нас те времена, когда у эллинов, как и посейчас у большинства варваров, считалось постыдным и смешным для мужчин показываться голыми и что, когда критяне первыми завели у себя гимнасии, а затем уж и лакедемоняне [5], у тогдашних остряков тоже была
d возможность посмеяться над этим. Или, по-твоему, это не так?

— По-моему, так.

— Но когда на опыте стало ясно, что удобнее упражняться без одежды, чем прикрывать ею все части тела, тогда это перестало быть смешным для глаз, ведь разумные доводы убеждали, что так гораздо лучше. Это показало, что пустой человек тот, кто считает смешным не дурное, а что-либо иное; и когда он пытается что-либо осмеять, он усматривает проявление смешного не в глу-
e пости и пороке, а в чем-то другом, а когда он усердствует в стремлении к прекрасному, он опять-таки ставит себе целью не благо, а что-то иное.

— Это во всех отношениях верно.

— Итак, здесь надо сперва прийти к соглашению, исполнимо это или нет, и решить спорный вопрос — в шутку ли или серьезно, как кому угодно: способна ли
453 женская часть человеческого рода принимать участие во всех делах наряду с мужчинами, или же она не может участвовать ни в одном из этих дел; а может быть, к чему-то она способна, а к другому — нет? То же и насчет военного дела: способны ли они к нему? Не лучше ли всего начать именно так, чтобы, как положено, наилучшим образом и закончить?

— Конечно.

— Так хочешь, вместо других мы будем вести спор сами с собой, чтобы доводы противников, подвергшись нашей осаде, не остались без защиты?

b — Этому ничто не препятствует.

— Мы от их лица скажем так: «Сократ и Главкон, вам совсем не нужны возражения посторонних: вы сами в начале основания вашего государства признали, что

каждый, кто бы он ни был, должен выполнять только свое дело — согласно собственной природе».

— Да, я думаю, что мы это признали. Как же иначе?

«А разве женщины по своей природе не вовсе отличны от мужчин?»

— Как же им не отличаться?

«Значит, им надо назначить и иное дело, соответственно их природе». c

— Ну и что же?

«Так разве это теперь не ошибка с вашей стороны, разве вы не противоречите сами себе, утверждая, что мужчины и женщины должны выполнять одно и то же, хотя их природа резко отлична?» Найдешь ли ты, чудак, что сказать в свою защиту?

— Сразу это сделать не так-то легко. Но я попрошу тебя, да и сейчас прошу разъяснить все, что можно, относительно наших доводов.

— Вот это и все остальное, подобное этому, как раз и есть, Главкон, то, что я давно уже предвидел, почему d
я и боялся и медлил касаться закона о том, как обзаводиться женами и детьми и как их воспитывать.

— Клянусь Зевсом, все это, видно, не просто!

— Конечно, нет. Но дело вот в чем: упал ли кто в небольшой купальный бассейн или в самую середину огромного моря, все равно он старается выплыть.

— Конечно.

— Так вот и нам надо плыть и попытаться выбраться из этого нашего рассуждения, надеясь, что нас подхватит какой-нибудь дельфин или мы спасемся иным каким-либо неожиданным образом [6].

— Да, видно надо попытаться. e

— Ну, давай искать какой-нибудь выход. Мы согласились, что при различной природе должны быть различны и занятия, между тем у женщины и мужчины природа различна. А теперь мы вдруг стали утверждать, что и при различной природе люди могут выполнять одно и то же дело. Ведь нас обвиняют именно в этом?

— Совершенно верно.

— Да, Главкон, велика сила искусства спорить! 454

— Как, как ты сказал?

— Ведь многие даже невольно увлекаются им, и притом думают, что они не состязаются в споре, а рассуждают. Происходит это из-за того, что они не умеют рассматривать предмет, о котором идет речь, различая его по видам. Придравшись к словам, они выискивают

противоречие в том, что сказал собеседник, и начинают не беседовать, а состязаться в споре.

— Правда, эта страсть свойственна многим. Но неужели она сейчас направлена и против нас?

b — Безусловно, ведь мы невольно столкнулись с таким словесным противоречием [7].

— Как это?

— Когда природа людей неодинакова, то и занятия их должны быть разные; это мы мужественно отстаивали, а к спорам дали повод имена: ведь мы совсем не рассматривали, в чем состоит видовое различие или сходство природных свойств, и не определили, к чему тяготеет то и другое, когда назначали различные занятия людям различной природы и одинаковые тем, кто одинаков.

— В самом деле, мы этого не рассматривали.

c — Так вот нам представляется, как видно, возможность задать самим себе следующий вопрос: одинаковы ли природные свойства людей плешивых и волосатых или противоположны? Когда мы признаем, что противоположны, то спросим снова: если плешивые сапожничают, то позволено ли делать это и волосатым, а если сапожничают волосатые, позволено ли это плешивым?

— Спрашивать об этом смешно!

— Но почему? Не потому ли, что раньше мы определяли сходство и различие природ не вообще, но ограничились только тем видом их различия или сходства, d который связан с занятиями: например, мы говорили, что и врач, и те, кто лишь в душе врачи, имеют одни и те же природные свойства. Или, по-твоему, это не так?

— По-моему, так.

— А у врача и плотника различные природные свойства?

— Конечно.

— Значит, если обнаружится разница между мужским и женским полом в отношении к какому-нибудь искусству или иному занятию, мы скажем, что в таком случае надо и поручать это дело соответственно тому или иному полу. Если же они отличаются только тем, e что самка рожает, а самец оплодотворяет, то мы скажем, что это вовсе не доказывает отличия женщины от мужчины в отношении к тому, о чем мы говорим. Напротив, мы будем продолжать думать, что у нас и стражи, и их жены должны заниматься одним и тем же делом.

— И правильно будем думать.

— Стало быть, после этого мы предложим тому, кто утверждает противное, просветить нас, указав, в отношении к какому искусству или занятию — из числа 455
относящихся к государственному устройству — природа женщины и мужчины не одинакова, а различна.

— Справедливое требование!

— Правда, как ты говорил немного раньше, так, возможно, и кто-нибудь другой скажет, что нелегко отвечать с ходу, но что, поразмыслив, он с этим без труда справится.

— Возможно, он так и скажет.

— Хочешь, мы попросим того, кто выдвигает эти возражения, последовать за нами и посмотреть, удастся b
ли нам доказать ему, что по отношению к занятиям, связанным с государственным устройством, у женщины нет никаких особенностей.

— Очень хочу.

— Ну-ка, скажем мы ему, отвечай. Ты говорил так: «Один уродился способным к чему-нибудь, другой — неспособным; один легко научается этому делу, другой — с трудом; один, и немного поучившись, бывает очень изобретателен в том, чему обучался, а другой, хоть долго учился и упражнялся, не усваивает даже того, чему его обучали. У одного телесное его состояние достаточно содействует его духовному развитию, другому оно, напротив, только мешает». Так или не так c
разделил ты людей на тех, кто от природы способен к какому-нибудь делу, и тех, кто не способен?

— Всякий скажет, что так.

— А знаешь ли ты хоть какое-нибудь из человеческих занятий, в котором мужчины не превосходили бы во всем женщин? Не стоит нам здесь распространяться о том, что женщины ткут, пекут жертвенные лепешки, варят похлебку. Действительно, в этом-то женский пол кое-что смыслит — вот почему все осмеивают женщину, если она не справляется даже с этим. d

— Ты верно говоришь; попросту сказать, этот пол во всем уступает тому. Правда, многие женщины во многих отношениях лучше многих мужчин, но в общем дело обстоит так, как ты говоришь.

— Значит, друг мой, не может быть, чтобы у устроителей государства было в обычае поручать какое-нибудь дело женщине только потому, что она женщина, или мужчине только потому, что он мужчина. Нет, одинаковые природные свойства встречаются у живых существ

того и другого пола, и по своей природе как женщина, так
e и мужчина могут принимать участие во всех делах, однако женщина во всем немощнее мужчины.

— И даже намного.

— Так будем ли мы поручать всё мужчинам, а женщинам — ничего?

— Как можно!

— В таком случае, я думаю, мы скажем, что по своим природным задаткам одна женщина способна врачевать, а другая — нет, одна склонна к мусическому искусству, а другая чужда Музам.

— Так что же?

456 — А разве иная женщина не имеет способностей к гимнастике и военному делу, тогда как другая совсем не воинственна и не любит гимнастических упражнений?

— Да, это так.

— Что же? И одна склонна к философии, а другая ее ненавидит? Одной свойственна ярость духа, а другая невозмутима?

— Бывает и так.

— Значит, встречаются женщины, склонные быть стражами и не склонные. Разве мы не выбрали и среди мужчин в стражи тех, кто склонен к этому по природе?

— Конечно, выбрали именно таких.

— Значит, для охраны государства и у мужчин, и у женщин одинаковые природные задатки, только у женщин они слабее, а у мужчин сильнее.

— Выходит так.

b — Значит, для подобных мужчин надо и жен выбирать тоже таких, чтобы они вместе жили и вместе стояли на страже государства, раз они на это способны и сродни по своей природе стражам.

— Конечно.

— А кто одинаков по своей природе, тем надо предоставить возможность заниматься одинаковым делом.

— Да, одинаковым.

— Значит, мы, совершив круг, вернулись к исходному положению и признаём, что предоставление женам стражей возможности заниматься и мусическим искусством, и гимнастикой не противоречит природе.

— Нисколько не противоречит.

— Значит, наши установления не были невыполнимы и не сводились лишь к пустым пожеланиям, раз

мы установили закон сообразно природе. Скорее, как c
видно, противоречит природе то, что вопреки этому наблюдается в наше время.

— Похоже, что так.

— А ведь мы должны были рассмотреть, возможны ли наши установления и являются ли они наилучшими.

— Да, так оно и было.

— Но мы все признали, что они возможны.

— Да.

— Теперь надо прийти к согласию насчет того, что они будут наилучшими.

— Очевидно.

— Для того чтобы женщина стала стражем, воспитание ее не должно быть иным, чем воспитание, делающее
стражами мужчин, тем более что речь здесь идет об d
одних и тех же природных задатках.

— Да, оно не должно быть иным.

— А как твое мнение вот насчет чего...

— А именно?

— Не убеждался ли ты на собственном опыте, что один человек лучше, а другой хуже, или ты считаешь всех одинаковыми?

— Вовсе не считаю.

— А в государстве, которое мы основали, как ты думаешь, какие люди получились у нас лучше — стражи ли, воспитанные так, как мы разбирали, или же сапожники, воспитавшиеся на своем мастерстве?

— Смешно и спрашивать!

— Понимаю. Далее: разве наши стражи не лучшие
из граждан? e

— Конечно, лучшие.

— Далее. Разве подобные же женщины не будут лучшими из женщин?

— Тоже, конечно, будут.

— А может ли для государства быть что-нибудь лучше присутствия в нем самых лучших женщин и мужчин?

— Не может.

— А это сделают мусическое искусство и гимна-
стика, примененные так, как мы разбирали. 457

— Несомненно.

— Следовательно, наше установление не только выполнимо, но оно и всего лучше для государства.

— Да, это так.

— Пусть же жены стражей снимают одежды, раз

они будут вместо них облекаться доблестью, пусть принимают они участие в войне и в прочей защите государства и пусть не отвлекаются ничем другим. Но во всем этом, из-за слабости их пола, женщинам надо давать поручения более легкие, чем мужчинам. А кто из мужчин станет смеяться при виде обнаженных женщин, которые ради высокой цели будут в таком виде заниматься гимнастикой, тот, этим своим смехом «недозрелый плод срывая мудрости» [8], и сам, должно быть, не знает, над чем он смеется и что делает. А ведь очень хорошо говорят — и будут повторять,— что полезное прекрасно, а вредное — постыдно [9].

b

— Безусловно.

— Можно сказать, что при обсуждении закона относительно женщин нам удастся как бы избегнуть одной волны, чтобы она не захлестнула нас, когда мы установим, что стражи-мужчины и стражи-женщины должны всё выполнять сообща: напротив, наша беседа последовательно ведет к выводу, что это возможно и полезно.

c

— В самом деле, грозной волны удастся тебе избегнуть!

— Но ты скажешь, что это еще пустяки, когда увидишь дальнейшее.

— Посмотрим, а ты продолжай.

— За этим законом и за остальными предшествовавшими следует, я думаю, вот какой...

— Какой?

Общность жен и детей у стражей (продолжение)

d

— Все жены этих мужей должны быть общими, а отдельно пусть ни одна ни с кем не сожительствует. И дети тоже должны быть общими, и пусть родители не знают своих детей, а дети — родителей.

— Этот закон вызовет гораздо больше недоверия, чем тот, в смысле исполнимости и полезности.

— Что касается полезности, вряд ли станут это оспаривать и говорить, будто общность жен и детей не величайшее благо, если только это возможно. Но вот насчет возможности, думаю я, возникнут большие сомнения [10].

e

— Будет очень много сомнений насчет как того, так и другого.

— Ты хочешь сказать, что тут понадобится сочетание доказательств? А я-то думал, что увернусь от одного из них, раз ты согласен насчет полезности, ведь

мне осталось бы тогда говорить только о том, выполнимо
это или нет.
— Нет, ничего не выйдет, не увернешься: отчи-
тайся и в том и в другом.
— Приходится подвергнуться такой каре. Но окажи
мне хоть эту милость — позволь мне устроить себе 458
праздник. Так духовно праздные люди сами себя те-
шат во время одиноких прогулок: они еще не нашли,
каким образом осуществится то, чего они вожделеют,
но, минуя это, чтобы не мучить себя раздумьями о воз-
можности и невозможности, полагают, будто уже на-
лицо то, чего они хотят: и вот они уже распоряжаются
дальнейшим, с радостью перебирают, что́ они будут
делать, когда это совершится; их и без того праздная
душа становится еще более праздной. Так и я уже b
поддаюсь этой слабости, и мне хочется отложить тот
вопрос и после рассмотреть, каким образом это осу-
ществимо, а пока, допустив, что это осуществимо, я
рассмотрю, если позволишь, как будут распоряжаться
правители, когда это уже совершится, и укажу, на-
сколько полезно было бы все это и для государства, и
для стражей. Именно это я попытаюсь сперва рассмот-
реть вместе с тобой, а потом уже то, если только ты
разрешишь.
— Конечно, я разрешаю. Рассматривай.
— Я думаю, если наши правители будут достой-
ны такого наименования и их помощники тоже, то c
эти последние охотно станут выполнять предписания,
а те — предписывать, повинуясь частью законам, а
частью подражая тому, что мы и предпишем.
— Естественно.
— А раз ты для них законодатель, то, так же как
ты отобрал стражей-мужчин, ты по возможности отбе-
решь и сходных с ними по своей природе женщин и им
вручишь их. Раз у них и жилища, и трапезы будут
общими и никто не будет иметь этого в частном владе-
нии, раз они всегда будут общаться, встречаясь в гим- d
насиях и вообще одинаково воспитываясь, у них по
необходимости — я думаю, врожденной — возникнет
стремление соединяться друг с другом. Или, по-твоему,
я говорю не о том, что неизбежно?
— Это не геометрическая, а эротическая неизбеж-
ность [11]; она, пожалуй, острее той убеждает и увлекает
большинство людей.
— И даже очень увлекает. Но далее, Главкон, в

государстве, где люди процветают, было бы нечестиво
e допустить беспорядочное совокупление или какие-нибудь такие дела, да и правители не позволят.

— Да, это совершалось бы вопреки справедливости.

— Ясно, что в дальнейшем мы учредим браки, по мере наших сил, насколько только можно, священные. А священными были бы браки наиболее полезные [12].

— Безусловно.

459 — Но чем они были бы наиболее полезны? Скажи мне вот что, Главкон: в твоем доме я вижу и охотничьих собак, и множество птиц самых ценных пород. Так вот, ради Зевса, уделял ли ты внимание их брачному соединению и размножению?

— То есть как?

— Да прежде всего хотя они все ценных пород, но разве среди них нет и не появляется таких, которые лучше других?

— Бывают.

— Так разводишь ли ты всех без различия или стараешься разводить самых лучших?

— Самых лучших.

b — Что же? От кого приплод лучше — от совсем молодых, или совсем старых, или же преимущественно от тех, что в самой поре?

— От тех, что в самой поре.

— А если этого не соблюдать, то, как ты считаешь, намного ли ухудшится порода птиц и собак?

— Я считаю — намного.

— А как ты думаешь насчет лошадей и остальных животных? Разве там дело обстоит по-другому?

— Это было бы странно.

— Ох, милый ты мой, какими, значит, выдающимися людьми должны быть у нас правители,
c если и с человеческим родом дело обстоит так же.

— Оно действительно обстоит так. Но что же из этого?

— Да то, что правителям неизбежно придется применять много разных средств. Если тело не нуждается в лекарствах и человек охотно придерживается предписанного ему образа жизни, тогда, считаем мы, достаточно и посредственного врача. Но когда надо применять лекарства, мы знаем, что понадобится врач более смелый.

— Это верно. Но к чему ты это говоришь?

— А вот. Чего доброго, этим правителям потре-

буется у нас нередко прибегать ко лжи и обману — ради пользы тех, кто им подвластен. Ведь мы уже го- d
ворили, что подобные вещи полезны в виде лечебного средства.

— И это правильно.

— По-видимому, всего уместнее это будет при заключении браков и при деторождении.

— Как так?

— Из того, в чем мы были согласны, вытекает, что лучшие мужчины должны большей частью соединяться с лучшими женщинами, а худшие, напротив, с самыми худшими и что потомство лучших мужчин и женщин следует воспитывать, а потомство худших — нет, раз наше стадо должно быть самым отборным. e
Но что это так делается, никто не должен знать, кроме самих правителей, чтобы не вносить ни малейшего разлада в отряд стражей.

— Совершенно верно.

— Надо будет установить законом какие-то празднества, на которых мы будем сводить вместе невест и женихов, надо учредить жертвоприношения и пору- 460
чить нашим поэтам создавать песнопения, подходящие для заключаемых браков. А определить количество браков мы предоставим правителям, чтобы они по возможности сохраняли постоянное число мужчин, принимая в расчет войны, болезни и т. д., и чтобы государство у нас по возможности не увеличивалось и не уменьшалось.

— Это правильно.

— А жеребьевку надо, я думаю, подстроить как-нибудь так, чтобы при каждом заключении брака человек из числа негодных винил бы во всем судьбу, а не правителей.

— Да, это сделать необходимо.

— А юношей, отличившихся на войне или как-либо b
иначе, надо удостаивать почестей и наград и предоставлять им более широкую возможность сходиться с женщинами, чтобы под благовидным предлогом ими было зачато как можно больше младенцев.

— Правильно.

— Все рождающееся потомство сразу же поступает в распоряжение особо для этого поставленных должностных лиц, все равно мужчин или женщин или и тех и других,— ведь занятие должностей одинаково и для женщин, и для мужчин.

— Да.

c — Взяв младенцев, родившихся от хороших родителей, эти лица отнесут их в ясли к кормилицам, живущим отдельно в какой-нибудь части города. А младенцев, родившихся от худших родителей или от родителей, обладающих телесными недостатками, они укроют, как положено, в недоступном, тайном месте [13].

— Да, поскольку сословие стражей должно быть чистым.

— Они позаботятся и о питании младенцев: матерей, чьи груди набухли молоком, они приведут в ясли, но всеми способами постараются сделать так, чтобы
d ни одна из них не могла опознать своего ребенка. Если материнского молока не хватит, они привлекут других женщин, у кого есть молоко, и позаботятся, чтобы те кормили грудью положенное время, а ночные бдения и прочие тягостные обязанности будут делом кормилиц и нянек.

— Ты сильно облегчаешь женам стражей уход за детьми.

— Так и следует. Но разберем дальше то, что мы наметили. Мы сказали, что потомство должны производить родители цветущего возраста.

— Верно.

e — А согласен ли ты, что соответствующая пора расцвета — двадцатилетний возраст для женщины, а для мужчины — тридцатилетний?

— И до каких пор?

— Женщина пусть рожает государству начиная с двадцати лет и до сорока, а мужчина — после того, как у него пройдет наилучшее время для бега: начиная с этих пор пусть производит он государству потомство вплоть до пятидесяти пяти лет [14].

461 — Верно, и у тех и у других это время телесного и духовного расцвета.

— Если же кто уже старше их или, напротив, моложе возьмется за общественное дело рождения детей, мы признáем это неблагочестивым, несправедливым делом, ведь он произведет для государства такого ребенка, который, если это пройдет незамеченным, будет зачат не под знаком жертвоприношений и молитв, в которых при каждом браке и жрицы, и жрецы, и все целиком государство молятся о том, чтобы у хороших и
b полезных людей потомство было всегда еще лучше и

полезнее, а, напротив, под покровом мрака, как плод ужасной невоздержности.

— Это верно.

— Тот же самый закон пусть действует и в том случае, если кто из мужчин, еще производящих потомство, коснется женщины пусть и брачного возраста, но без разрешения правителя на их союз: мы скажем, что такой мужчина преподнес государству незаконного ребенка, так как не было обручения и освящения.

— Совершенно верно.

— Когда же и женщины и мужчины выйдут из возраста, назначенного для произведения потомства, я думаю, мы предоставим мужчинам свободно сходиться с
кем угодно, кроме дочери, матери, дочерей дочери и c
старших родственниц со стороны матери; женщинам же — со всеми, кроме сыновей, отца и их младших и старших родственников. Но хотя мы и разрешим все это, они должны особенно стараться, чтобы ни один младенец не появился на свет, а если уж они будут вынуждены к этому обстоятельствами и ребенок родится, пусть распорядятся с ним так, чтобы его не пришлось выращивать.

— Это тоже правильно. Но как же они станут рас-
познавать, кто кому приходится отцом, дочерью или d
родственниками, о которых ты сейчас говорил?

— Никак. Но всякий будет называть своими сыновьями и дочерями мальчиков и девочек, родившихся на десятый или седьмой месяц от дня его вступления в брак, а те будут называть его своим отцом; их потомство он будет называть детьми своих детей, а они соответственно будут называть стариков дедами и бабками, а всех родившихся за то время, когда их матери и отцы производили потомство, они будут называть
своими сестрами и братьями, и потому, как мы только e
что и говорили, им не дозволено касаться друг друга. Из числа же братьев и сестер закон разрешит сожительствовать тем, кому это выпадет при жеребьевке и будет дополнительно утверждено Пифией [15].

— Это в высшей степени правильно.

— Вот какова, Главкон, эта общность жен и детей у стражей нашего с тобой государства. А что она соответствует его устройству лучше всего — это должно быть обосновано в дальнейшем рассуждении. Или как мы поступим?

— Именно так, клянусь Зевсом. 462

Соотношение своего и общего в государстве

— Так не будет ли вот что началом нашей договоренности: мы сами себе зададим вопрос, что́ можем мы называть величайшим благом для государственного устройства, то есть той целью, ради которой законодатель и устанавливает законы, и что́ считаем мы величайшим злом? Затем нам надо, не правда ли, рассмотреть, несет ли на себе следы этого блага все то, что мы сейчас разобрали, и действительно ли не соответствует оно злу.

— Это самое главное.

— Может ли быть, по-нашему, большее зло для государства, чем то, что ведет к потере его единства и
b распадению на множество частей? И может ли быть большее благо, чем то, что связует государство и способствует его единству?

— По-нашему, не может быть.

— А связует его общность удовольствия или скорби, когда чуть ли не все граждане одинаково радуются либо печалятся, если что-нибудь возникает или гибнет.

— Безусловно.

— А обособленность в таких переживаниях нарушает связь между гражданами, когда одних крайне
c удручает, а других приводит в восторг состояние государства и его населения.

— Еще бы!

— И разве не оттого происходит это в государстве, что невпопад раздаются возгласы: «Это — мое!» или «Это — не мое!»? И то же самое насчет чужого.

— Совершенно верно.

— А где большинство говорит таким же образом и об одном и том же: «Это — мое!» или «Это — не мое!», там, значит, наилучший государственный строй.

— Да, наилучший.

— То же можно сказать и о таком государстве, которое более всего по своему состоянию напоминает отдельного человека. Например, когда кто-нибудь из нас ушибет палец, все совокупное телесное начало напрягается в направлении к душе как единый строй, подчи-
d ненный началу, в ней правящему, она вся целиком ощущает это и сострадает части, которой больно; тогда мы говорим, что у этого человека болит палец. То же выражение применимо к любому другому ощущению человека — к страданию, когда болеет какая-либо его часть, и к удовольствию, когда она выздоравливает[16].

— Да, то же самое. Вот это и есть то, о чем ты спрашивал: к состоянию такого государства полностью приближается государство с наилучшим устройством.

— Когда один из граждан такого государства испы-
тывает какое-либо благо и зло, такое государство обя- e
зательно, по-моему, скажет, что это его собственное переживание, и всё целиком будет вместе с этим гражданином либо радоваться, либо скорбеть.

— Это непременно так, если в государстве хорошие законы.

— Пора бы нам вернуться к нашему государству и посмотреть, в нем или в каком-то другом государстве осуществляются преимущественно выводы нашего рассуждения.

— Да, это надо сделать.

Взаимоотношения правителей и народа в идеальном и неидеальном государствах

— Так что же? Раз во всех прочих 463
государствах имеются правители и народ, то имеются они и в нем?

— Имеются.

— И все они будут называть друг друга гражданами?

— Конечно.

— Но кроме наименования «граждане», как называет народ своих правителей в остальных государствах?

— Во многих — господами, а в демократических государствах сохраняется вот это самое название — «правители».

— А народ нашего государства? Кроме обращения «граждане», как будет он называть правителей?

— Спасителями и помощниками. b

— А они как будут называть народ?

— Плательщиками и кормильцами.

— А как в остальных государствах называют народ правители?

— Рабами.

— А правители друг друга?

— Соправителями.

— А у нас?

— Сотоварищами по страже.

— Можешь ли ты назвать случай в остальных государствах, чтобы кто-нибудь из правителей обращался к одному из соправителей как к товарищу, а к другому — как к чужаку?

— Это бывает часто.

— Близкого человека он считает своим и так его
c называет, а чужого не считает своим.
— Верно.
— Ну а как же у твоих стражей? Найдется ли
среди них такой, чтобы он считал и называл кого-
нибудь из сотоварищей чужим?
— Ни в коем случае. С кем бы из них он ни
встретился, он будет признавать в них брата, сестру,
отца, мать, сына, дочь или их детей либо дедов [17].
— Прекрасный ответ! Но скажи еще вот что: пред-
пишешь ли ты им законом придерживаться только
d родственных обращений или и вести себя соответ-
ственно обращениям, например по отношению к своим
отцам соблюдать все то, что в обычае относительно
отцов вообще, то есть быть почтительными, заботиться
о них и должным образом слушаться родителей под
страхом того, что не будет им добра ни от богов, ни от
людей, если они поступят иначе: в последнем случае
их поведение будет и нечестивым, и несправедливым.
Эти ли речи всех граждан или какие-нибудь иные
будут всегда у тебя слышать даже самые малые дети
относительно тех людей, которых им укажут как отцов
или других родичей?
e — Эти самые. Было бы смешно и названия близких
оставались бы пустым звуком, если не претворять это
в жизнь.
— Значит, из всех государств только у граждан
этого государства мощно звучало бы в один голос:
«Мои дела хороши!» или «Мои дела плохи!», если
у одного какого-то гражданина дела идут хорошо или
плохо.
— Совершенно верно.
464 — А разве мы не указывали, что с такими взглядами
и выражениями сопряжены и общие радость или горе?
— И мы верно это указывали.
— Значит, наши граждане особенно будут пережи-
вать что-нибудь сообща, если они смогут сказать:
«Это — мое?» При таком общем переживании у них
скорее всего и получатся общие радости или горе.
— Конечно.
— Вдобавок к остальным установлениям не это ли
служит причиной общности жен и детей у стражей?
— Да, главным образом.
b — Но ведь мы согласились, что для государства это
величайшее благо: мы уподобили благоустроенное госу-

дарство телу, страдания или здоровье которого зависят от состояния его частей [18].

— И мы правильно согласились.

— Значит, оказалось, что причиной величайшего блага для нашего государства служит общность детей и жен у его защитников.

— Безусловно.

— Это согласуется и с нашими прежними утверждениями. Ведь мы как-то сказали, что у стражей не должно быть ни собственных домов, ни земли и вообще никакого имущества, они получают пропитание от c
остальных граждан как плату за свою сторожевую службу и сообща всё потребляют, коль уж они должны быть подлинными стражами.

— Правильно.

— Так вот я говорю, что и прежде нами сказанное, а еще более то, что мы сейчас говорим, сделает из них подлинных стражей и поможет тому, чтобы они не разнесли государство в клочья, что обычно бывает, когда люди считают своим не одно и то же, но каждый — другое: один тащит в свой дом все, что только может приобрести, не считаясь с остальными, а другой делает то же, но тащит уже в свой дом; жена и дети d
у каждого свои, а раз так, это вызывает и свои, особые для каждого радости или печали. Напротив, при едином у всех взгляде насчет того, что́ считать своим, все они ставят перед собой одну и ту же цель и, насколько это возможно, испытывают одинаковые состояния, радостные или печальные.

— Несомненно.

— Так что же? Тяжбы и взаимные обвинения разве не исчезнут у них, попросту говоря, потому, что у них не будет никакой собственности, кроме своего тела? Все остальное у них общее. Поэтому они не будут склонны к распрям, которые так часто возникают у лю- e
дей из-за имущества или по поводу детей и родственников.

— Этого у них совсем не будет.

— И не будет у них также оснований судиться из-за насилий и оскорблений. Мы им скажем, что дать отпор своему ровеснику — дело прекрасное и справедливое, и обяжем их заботиться о своем телесном развитии.

— Правильно.

— И вот еще что правильно в этом законе: если кто 465

с кем поссорится, он удовлетворит свой гнев в пределах этой ссоры, но не станет раздувать распрю.

— Конечно.

— Тому, кто постарше, будет предписано начальствовать над всеми, кто моложе его, с правом наказывать их.

— Ясно.

— А младший, за исключением тех случаев, когда велят правители, никогда не решится, да оно и естественно, применить насилие к старшему или поднять на него руку, и думаю, что и вообще никогда его не оскорбит. Этому достаточно препятствуют два стража: страх и почтительность. Почтительность возбраняет
b касаться родителей, а страх заставляет предполагать, что обиженному помогут другие, либо как его сыновья, либо как братья, либо как отцы.

— Так бывает.

— Благодаря таким законам эти люди станут жить друг с другом во всех отношениях мирно.

— И даже очень.

— А так как распри между ними исключаются, нечего бояться, что остальная часть государства будет с ними не в ладах и что там возникнут внутренние раздоры.

— Конечно, нет.

— Мне как-то неловко даже и упоминать о разных
c мелких неприятностях, от которых они избавятся, например об угодничестве бедняков перед богачами, о трудностях и тяготах воспитания детей, об изыскании денежных средств, необходимых для содержания семьи, когда людям приходится то брать в долг, то отказывать другим, то, раздобыв любым способом деньги, хранить их у жены или у домочадцев, поручая им вести хозяйственные дела; словом, друг мой, тут не оберешься хлопот, это ясно, но не стоит говорить о таких низменных вещах.

d — Да, это ясно и слепому.

— Избавившись от всего этого, наши стражи будут жить блаженной жизнью — более блаженной, чем победители на олимпийских играх [19].

— В каком отношении?

— Те слывут счастливыми, хотя пользуются лишь частью того, что будет у наших стражей. Ведь победа стражей прекраснее, да и общественное содержание их более полноценно; ибо одержанная ими победа — это

спасение всего государства, и сами они и их дети снаб-
жаются пропитанием и всем прочим, что нужно для
жизни; и почетные дары они получат от своего госу- e
дарства еще при жизни, а по смерти они получат до-
стойное погребение.

— Это великолепно.

— Помнишь, раньше — не знаю, в каком месте на-
шего рассуждения,— против нас был выдвинут довод,
что мы не делаем наших стражей счастливыми, потому 466
что у них ничего нет, хотя они и имеют возможность
присвоить себе все имущество граждан [20]. На это мы
тогда отвечали, что этот вопрос, если он возникнет, мы
рассмотрим потом, а пока что надо сделать стражей
действительно стражами, а государство как можно
более благополучным, имея в виду благополучие вовсе
не для одного только сословия.

— Я помню.

— Ну, что ж? Раз теперь жизнь наших защитников
оказывается гораздо прекраснее и лучше, чем жизнь
олимпийских победителей, как же сравнивать ее с
жизнью сапожников, каких-то там ремесленников или b
земледельцев?!

— По-моему, этого делать никак нельзя.

— Впрочем,— об этом мы и тогда упоминали, но
стоит повторить и сейчас,— если страж усмотрит свое
счастье в том, чтобы не быть стражем и не удоволь-
ствуется такой умеренной, надежной и, как мы ут-
верждаем, наилучшей жизнью, но проникнется без-
рассудным и ребяческим мнением о счастье, которое бу-
дет толкать его на то, чтобы присвоить себе силой все c
достояние государства, он поймет тогда: Гесиод дейст-
вительно был мудрецом, говоря, что в каком-то смысле
«половина больше целого» [21].

— Если бы такой страж последовал моему совету,
он оставался бы при указанном нами образе жизни.

— Значит, ты допускаешь ту общность жен у этих
мужей, которую мы уже обсудили? Это касается также
детей и их воспитания и охраны остальных граждан.
Остаются ли женщины в городе или идут на войну,
они вместе с мужчинами несут сторожевую службу,
вместе и охотятся, подобно собакам; они всячески уча- d
ствуют во всем, насколько это в их силах. Такая их
деятельность и является наилучшей и ничуть не про-
тиворечит природе отношений между самцами и сам-
ками.

— Я согласен.

— Остается еще разобрать, возможно ли и среди людей осуществить такую же общность, как у других живых существ, и каким образом это осуществимо.

— Ты опередил меня: я как раз собирался именно это присовокупить.

Война и воинский долг граждан идеального государства

e — Что касается военных действий, то, я думаю, ясно, каким образом будут воевать женщины.

— Каким же?

— Они вместе с мужчинами будут участвовать в военных походах, а из детей возьмут с собой на войну тех, кто для этого созрел, чтобы они, как это водится у мастеров любого дела, присматривались к мастерству, которым должны будут овладеть
467 с годами. Кроме наблюдения дети должны прислуживать, помогать по военной части, ухаживать за отцами и матерями. Разве ты не видел этого в различных ремеслах, например у гончаров? Их дети долгое время прислуживают и наблюдают, прежде чем самим приняться за гончарное дело.

— Да, я часто это видел.

— А разве гончарам нужно тщательнее обучать своих детей, чем нашим стражам, указывая им с помощью опыта и наблюдения, что следует делать?

— Это было бы просто смешно!

— Кроме того, и воинственным всякое живое суще-
b ство особенно бывает тогда, когда при нем его потомство.

— Это так. Но есть большая опасность, Сократ, что в случае поражения — а это часто бывает на войне — они погубят вместе с собой и своих детей и остальные граждане не смогут восполнить этот урон.

— Ты верно говоришь, но считаешь ли ты, что прежде всего надо обеспечить им полную безопасность?

— Вовсе нет.

— Что же? Если уж им идти на риск, так не при том ли условии, что в случае успеха они станут лучше?

— Ясно, что так.

c — А разве, по-твоему, это не важно и не стоит рискнуть ради того, чтобы те, кто с летами станут воинами, уже с детства наблюдали войну?

— Конечно, это важно для той цели, о которой ты говоришь.

— Значит, нужно сделать детей наблюдателями

войны, но в то же время придумать средство обеспечить им безопасность, и тогда все будет хорошо, не так ли?

— Да, конечно.

— Прежде всего их отцы будут, насколько возможно, не невеждами в войне, но людьми, знающими, какие походы опасны, а какие — нет. d

— Естественно.

— В одни походы они возьмут с собой детей, а в другие остерегутся их брать.

— Это верно.

— Да и начальниками над ними они назначат не рядовых людей, но тех, кто по своей опытности и возрасту способен быть руководителем и наставником детей.

— Так и подобает.

— Но, скажем мы, часто бывают разные неожиданности.

— И весьма часто.

— На этот случай, друг мой, нужно их окрылять с малолетства, чтобы, если понадобится, они могли упорхнуть, избежав беды.

— Что ты имеешь в виду? e

— С самых ранних лет нужно сажать детей на коня, а когда они научатся ездить верхом, брать их с собой для наблюдения войны; только кони должны у них быть не горячие и не боевые, но самые быстрые и послушные в узде. Таким образом дети всего лучше присмотрятся к своему делу, а если понадобится, наверняка спасутся, следуя за старшими наставниками.

— По-моему, ты правильно говоришь.

— Так что же нам сказать о войне? Как будут 468
у тебя вести себя воины и как будут они относиться к неприятелю? Верно ли мне кажется или нет...

— Скажи, что именно.

— Если кто из воинов оставит строй, бросит оружие, вообще совершит какой-нибудь подобный поступок по малодушию, разве не следует перевести его в ремесленники или земледельцы?

— Очень даже следует.

— А того, кто живым попался в плен врагам, не подарить ли тем, кто захочет воспользоваться этой добычей по своему усмотрению?

— Конечно. b

— Того же, кто отличился и прославился, не

должны ли, по-твоему, юноши и подростки, участвующие с ним вместе в походе, увенчать каждый поочередно прямо во время похода? Или не так?

— По-моему, так.

— Что же? Разве не будут его приветствовать пожатием правой руки?

— И это тоже.

— Но вот с чем, думаю я, ты уж не согласишься...

— С чем?

— Чтобы он всех целовал и чтобы его все целовали.

— С этим я соглашусь всего охотнее и к этому
c закону добавлю еще, что в продолжение всего этого похода никому не разрешается отвечать отказом, если такой воин захочет кого-нибудь целовать,— ведь если ему доведется влюбиться в юношу или в женщину, это придаст ему еще больше бодрости для совершения подвигов.

— Прекрасно. У нас уже было сказано, что тому, кто доблестен, будет уготовано большее число браков и таких людей чаще, чем остальных, будут избирать для этой цели, так, чтобы от них было как можно более многочисленное потомство.

— Да, мы уже говорили об этом.

— И по Гомеру, такие почести справедливо воз-
d даются доблестным юношам. Гомер говорит, что Аякс, прославившийся на войне, был почтен «длиннейшей хребетною частью» [22]. То была подходящая почесть мужественному человеку в расцвете лет: от этого у него и сил прибавилось вместе с почетом.

— Совершенно верно.

— Так послушаемся в этом Гомера. Доблестных людей мы почтим соответственно проявленной ими доблести при жертвоприношениях и сходных обрядах как песнопениями, так и тем, о чем мы только что говорили, а к тому же

Местом почетным, и мясом, и полными чашами тоже [23],

e чтобы вместе с почестью укреплять этих доблестных мужей и женщин.

— Ты прекрасно сказал.

— Допустим. А об умерших в походе, если кто пал со славою, не скажем ли мы прежде всего, что они принадлежат к золотому поколению?

— Конечно, скажем.

— Разве мы не поверим Гесиоду, что некоторые из этого поколения после кончины

В праведных демонов преобразились, чтобы стражами смертных 469
Быть на земле, благостыней всегда от зла отвращая? [24]

— Конечно, поверим.

— Следовательно, вопросив бога, как надо погребать таких блаженных, божественных людей и с какими отличиями, мы будем погребать их именно так, как он нам укажет.

— Как же иначе?

— А в последующие времена, поскольку они — демоны, мы так и будем почитать их гробницы и им по- b
клоняться. Такой же точно обычай мы установим, если скончается от старости или по другой причине кто-нибудь из тех, кто был признан особенно добродетельным в жизни.

— Это справедливо.

— Далее. Как будут поступать с неприятелем наши воины?

— В каком смысле?

— Прежде всего насчет обращения в рабство: можно ли считать справедливым, чтобы эллины порабощали эллинские же государства, или, напротив, насколько возможно, не надо этого никому позволять и надо приучать щадить род эллинов из опасения, как бы c
он не попал в рабство к варварам?

— Именно так.

— Значит, и нашим гражданам нельзя иметь рабом эллина и другим эллинам надо советовать то же самое.

— Конечно. Таким образом, их усилия будут скорее направлены против варваров и эллины воздержатся от междоусобиц.

— Дальше. Хорошо ли это — в случае победы снимать с убитых что-нибудь, кроме оружия? Не служит ли это предлогом для трусов уклоняться от встреч с неприятелем? Они, словно выполняя свой долг, шарят d
вокруг убитых, и из-за подобного грабежа погибло уже много войск.

— Даже очень много.

— Разве это не низкое стяжательство — грабить мертвеца? Лишь женскому, мелочному образу мыслей свойственно считать врагом даже тело умершего, хотя [душа] неприятеля уже отлетела и осталось лишь то,

с помощью чего он сражался! Или, по-твоему, те, кто это
e делает, отличаются чем-нибудь от собак, злящихся на камни, которыми в них швыряют, но не трогающих того, кто швыряет?

— Ничуть не отличаются.

— Значит, надо отказаться от ограбления мертвых и не препятствовать уборке трупов.

— Конечно, надо отказаться, клянусь Зевсом!

— И мы не понесем в святилище оружие как жертвенный дар, в особенности оружие эллинов, если нам
470 хоть сколько-нибудь важны благожелательные отношения с прочими эллинами. А еще больше мы будем опасаться осквернить святилища, принеся вещи, отнятые у наших родичей,— разве что бог велит иначе [25].

— Совершенно верно.

— Ну а опустошение эллинской земли и поджигание домов — как в этих случаях, по-твоему, поступят воины в отношении неприятеля?

— Если бы ты выразил свое мнение, я с удовольствием бы послушал.

— По-моему, они не будут делать ни того ни дру-
b гого, а только отберут годичный урожай; почему — хочешь, я тебе скажу?

— Очень хочу.

— Мне кажется, что недаром есть два названия — война и раздор. Это два разных проявления, зависящие от двух видов разногласий. Двумя я считаю их вот почему: одно — среди своих и близких, другое — с чужими, с иноземцами. Вражда между своими была названа раздором, а с чужими — войной.

— Ты не сообщаешь ничего необычного.

c

Этническая характеристика идеального государства в связи с вопросом о войне

— Но посмотри, обычно ли то, что я сейчас скажу. Я утверждаю, что все эллины — близкие друг другу люди и состоят между собою в родстве, а для варваров они — иноземцы и чужаки.

— Прекрасно.

— Значит, если эллины сражаются с варварами, а варвары с эллинами, мы скажем, что они воюют, что они по самой своей природе враги и эту их вражду надо называть войной. Когда же нечто подобное происходит между эллинами, надо сказать, что по природе своей они друзья, но Эллада в этом случае больна и

в ней царит междоусобица, и такую вражду следует d
именовать раздором [26].

— Я согласен расценивать это именно так.

— Посмотри-ка: при таких, как мы только что условились это называть, раздорах, когда нечто подобное где-нибудь происходит и в государстве царит раскол, граждане опустошают друг у друга поля и поджигают чужие дома, сколь губительным окажется этот раздор и как мало любви к своей родине выкажут обе стороны! Иначе они не осмелились бы разорять свою мать и кормилицу. Достаточно уж того, что победители
отберут у побежденных плоды их труда, но пусть не e
забывают они, что цель — заключение мира: не вечно же им воевать!

— Такой образ мыслей гораздо благороднее, чем тот.

— Что же? — сказал я.— Устрояемое тобой государство разве не будет эллинским?

— Оно должно быть таким,— ответил Главкон.

— А его граждане разве не будут доблестными и воспитанными?

— Конечно, будут.

— Разве они не будут любить все эллинское, считать Элладу родиной и вместе с остальными участвовать в священных празднествах?

— Несомненно, будут.

— Разногласия с эллинами как со своими сороди- 471
чами они будут считать раздором и не назовут войной?

— Да.

— И посреди распрей они будут стремиться к миру?

— Конечно.

— Своих противников они будут благожелательно вразумлять, не порабощая их в наказание и не доводя до гибели, поскольку они разумные советчики, а не враги.

— Это так.

— Раз они эллины, они не станут опустошать Элладу или поджигать там дома; они не согласятся считать в том или ином государстве своими врагами всех — и мужчин, и женщин, и детей, а будут считать ими
лишь немногих — виновников распри. Поэтому у них не b
появится желания разорять страну и разрушать дома, раз они ничего не имеют против большинства граждан, а распрю они будут продолжать лишь до тех пор, пока

те, кто невинно страдает, не заставят ее виновников наконец понести кару.

— Я согласен, что наши граждане должны относиться к своим противникам именно таким образом, а к варварам — так, как теперь относятся друг к другу эллины.

— Мы установим для стражей и этот закон: не опу-
c стошать страну и не поджигать домов.

— Да, решим, что это хорошо, так же как и то, о чем мы говорили раньше. Но по-моему, Сократ, если тебе позволить говорить об этих вещах, ты и не вспомнишь, что стал это делать, отложив ответ на ранее возникший вопрос: может ли осуществиться такое государственное устройство и каким образом это возможно? Ведь если бы все это осуществилось, это было бы, как ты говорил, безусловным благом для того государства, где это случится. Я бы указал еще и на те преимущества, о которых ты не упомянул: граждане такого государства в высшей
d степени доблестно сражались бы с неприятелем, потому что никогда не оставляли бы своих в беде, зная, что они приходятся друг другу братьями, отцами, сыновьями, и так называя друг друга. А если и женщины будут участвовать в походах — в том же ли самом строю или идя позади, чтобы наводить страх на врагов, либо в случае какой-то нужды оказывать помощь, — я уверен, что благодаря всему этому наши граждане будут непобедимы. Не буду уж говорить о домашних благах —
e могу себе представить, сколько их будет! Так как я полностью согласен с тобой, что они были бы — да еще и тьма других, — если бы осуществилось это государственное устройство, ты о нем больше не говори, а мы уж постараемся убедить самих себя, что это возможно, и объяснить, каким образом, а обо всем остальном давай заботу оставим.

472 — Ты словно сделал внезапный набег на мое рассуждение, и набег беспощадный, лишь только я засмотрелся. Ты, верно, не понимаешь, что, едва я избегнул тех двух волн, насылаешь на меня третью, крупнейшую и самую опасную[27]. Когда ты ее увидишь и услышишь ее рокот, ты очень снисходительно отнесешься к тому, что я, понятное дело, медлил: мне было страшно и высказывать, и пытаться обсуждать мою мысль, настолько она необычна.

— Чем больше ты будешь так говорить, тем меньше
b позволим мы тебе уклоняться от вопроса, каким образом можно осуществить это государственное устрой-

ство. Пожалуйста, ответь нам не мешкая.

Правителями государства должны быть философы

— Сперва надо припомнить, что к этому вопросу мы пришли, когда исследовали, в чем состоят справедливость и несправедливость.

— Давай вспомним. Но к чему это?

— Да ни к чему! Но поскольку мы нашли, в чем состоит справедливость, будем ли мы требовать, чтобы справедливый человек ни в чем не отличался от нее самой, но во всех отношениях был таким, какова справедливость? Или мы удовольствуемся тем, что человек c
по возможности приблизится к ней и будет ей причастен гораздо больше, чем остальному?

— Да, удовольствуемся.

— В качестве образца мы исследовали самое справедливость — какова она — и совершенно справедливого человека, если бы такой нашелся,— каким бы он был; мы исследовали также несправедливость и полностью несправедливого человека — все это для того, чтобы, глядя на них, согласно тому, покажутся ли они нам счастливыми или нет, прийти к обязательному выводу и относительно нас самих: кто им во всем подобен, того ждет подобная же и участь. Но мы делали это не для того, чтобы d
доказать осуществимость таких вещей.

— Ты прав.

— Разве, по-твоему, художник становится хуже, если он рисует образец — то, как выглядел бы самый красивый человек, и все на картине передает правильно, хотя и не может доказать, что такой человек может существовать на самом деле?

— Клянусь Зевсом, по-моему, он не становится от этого хуже.

— Так что же? Разве, скажем так, и мы не дали — на словах — образец совершенного государства? e

— Конечно, дали.

— Так теряет ли, по-твоему, наше изложение хоть что-нибудь из-за того только, что мы не в состоянии доказать возможности устроения такого государства, как было сказано?

— Конечно же нет.

— Вот это верно. Если же, в угоду тебе, надо сделать попытку показать, каким преимущественно образом и при каких условиях это было бы всего более возможно, то для такого доказательства ты снова одари меня тем же...

— Чем?

473 — Может ли что-нибудь быть исполнено так, как сказано? Или уже по самой природе дело меньше, чем слово, причастно истине, хотя бы иному это и не казалось? Согласен ты или нет?

— Согласен.

— Так не заставляй же меня доказывать, что и на деле все должно полностью осуществиться так, как мы это разобрали словесно. Если мы сможем додуматься, как построить государство, наиболее близкое к описанному, согласись, мы сможем сказать, что уже выполни-
b ли твое требование, то есть показали, как можно это осуществить. Или ты этим не удовольствуешься? Я лично был бы доволен.

— Да и я тоже.

— После этого мы, очевидно, постараемся найти и показать, что́ именно плохо в современных государствах, из-за чего они и устроены иначе. Между тем в результате совсем небольшого изменения государство могло бы прийти к указанному роду устройства, особенно если такое изменение было бы одно или же их было бы два, а то и несколько, но все равно их должно быть как можно меньше, и они должны быть незначительными.

c — Конечно.

— Сто́ит, однако, произойти одной-единственной перемене, и, мне кажется, мы будем в состоянии показать, что тогда преобразится все государство; правда, перемена эта не малая и не легкая, но все же она возможна.

— В чем же она состоит?

— Вот теперь я и пойду навстречу тому, что мы уподобили крупнейшей волне; это будет высказано, хотя бы меня всего, словно рокочущей волной, обдало насмешками и бесславием. Смотри же, что я собираюсь сказать.

— Говори.

— Пока в государствах не будут царствовать фило-
d софы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много,— которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от

зол [28], да и не станет возможным для рода человече- e
ского и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно. Вот почему я так долго не решался говорить, — я видел, что все это будет полностью противоречить общепринятому мнению; ведь трудно людям признать, что иначе невозможно ни личное их, ни общественное благополучие.

Тут Главкон сказал:

— Сократ, ты метнул в нас такие слово и мысль, что теперь, того и жди, на тебя набросятся очень мно-
гие, и причем неплохие, люди: скинув с себя верхнюю 474
одежду, совсем обнаженные [29], они схватятся за первое попавшееся оружие, готовые на все; и, если ты не отразишь их натиск своими доводами и обратишься в бегство, они с издевкой подвергнут тебя наказанию.

— А не ты ли будешь в этом виновен?

— И буду тут совершенно прав. Но я тебя не выдам, защищу, чем могу — доброжелательным отношением и уговорами, да еще разве тем, что буду отвечать тебе лучше, чем кто-либо другой. Имея такого помощ-
ника, попытайся доказать всем неверующим, что дело b
обстоит именно так, как ты говоришь.

— Да, надо попытаться, раз даже ты заключаешь со мной такой могущественный союз. Мне кажется, если мы хотим избежать натиска со стороны тех людей, о которых ты говоришь, необходимо выдвинуть против них определение, кого именно мы называем философами, осмеливаясь утверждать при этом, что как раз философы-то и должны править: когда это станет ясно,
можно начать обороняться и доказывать, что некоторым c
людям по самой их природе подобает быть философами и правителями государства, а всем прочим надо заниматься не этим, а следовать за теми, кто руководит.

— Да, сейчас самое время дать такое определение.

— Ну, тогда следуй за мной в этом направлении, и, может быть, нам удастся в какой-то мере удовлетворительно это истолковать.

— Веди меня.

Философ — тот, кто созерцает прекрасное

— Нужно ли напоминать тебе, — сказал я, — или ты помнишь сам, что, коль скоро, на наш взгляд, человек что-нибудь любит, он должен, если только верно о нем говорят, выказывать любовь не к

одной какой-нибудь стороне того, что он любит, оставаясь безучастным к другой, но, напротив, ему должно быть дорого все.

d — По-видимому, надо мне это напомнить: мне это не слишком понятно.

— Уж кому бы другому так говорить, а не тебе, Главкон! Знатоку любовных дел не годится забывать, что человека, неравнодушного к юношам и влюбчивого, в какой-то мере поражают и возбуждают все, кто находятся в цветущем возрасте и кажутся ему достойными внимания и любви. Разве не так относитесь вы к красавцам? Одного вы называете приятным за то, что он курносый, и захваливаете его, у другого нос с горбинкой — значит, по-вашему, в нем есть что-то царствен-
e ное, а у кого нос средней величины, тот, считаете вы, отличается соразмерностью. У чернявых — мужественная внешность, белокурые — дети богов. Что касается «медвяно-желтых» [30] — думаешь ли ты, что это сочинил кто-нибудь иной, кроме нежного влюбленного, которого не отталкивает даже бледность, лишь бы юноша был
475 в цветущем возрасте? Одним словом, под любым предлогом и под любым именем вы не отвергаете никого из тех, кто в расцвете лет.

— Если тебе хочется на моем примере говорить о том, как ведут себя влюбленные, я, так и быть, уступаю, но лишь во имя нашей беседы.

— Что же? Разве ты не видишь, что и любители вин поступают так же? Любому вину они радуются под любым предлогом.

— И даже очень.

— Так же, думаю я, и честолюбцы. Ты замечаешь, если им невозможно возглавить целое войско, они начальствуют хотя бы над триттией [31]; если нет им почета
b от людей высокопоставленных и важных, они довольствуются почетом от людей маленьких и незначительных, но вожделеют почета во что бы то ни стало.

— Совершенно верно.

— Так вот, прими же или отвергни следующее. Когда мы говорим: «Человек вожделеет к тому-то», скажем ли мы, что он вожделеет ко всему этому виду предметов или же к одним из них — да, а к другим — нет?

— Ко всему виду.

— Не скажем ли мы, что и философ вожделеет не к одному какому-то ее виду, но ко всей мудрости в целом?

— Это правда.

— Значит, если у человека отвращение к наукам,
в особенности когда он молод и еще не отдает себе от- c
чета в том, чтó полезно, а что — нет, мы не назовем его
ни любознательным, ни философом, так же как мы не
сочтем, что человек голоден и вожделеет к пище, если
у него к ней отвращение: в этом случае он не охотник
до еды, наоборот, она ему противна.

— Если мы так скажем, это будет правильно.

— А кто охотно готов отведать от всякой науки, кто
с радостью идет учиться и в этом отношении ненасы-
тен, того мы вправе будем назвать философом [32], не
так ли?

Тут Главкон сказал: d

— Такого рода людей у тебя наберется много, и
притом довольно нелепых. Ведь таковы, по-моему, все
охотники до зрелищ: им доставляет радость узнать что-
нибудь новое. Совершенно нелепо причислять к филосо-
фам и любителей слушать: их нисколько не тянет к та-
кого рода беседам, где что-нибудь обсуждается, зато,
словно их кто подрядил слушать все хоры, они бегают
на празднества в честь Диониса, не пропуская ни го-
родских Дионисий, ни сельских. Неужели же всех этих
и других, кто стремится узнать что-нибудь подобное
или научиться какому-нибудь ничтожному ремеслу, мы e
назовем философами?

— Никоим образом, разве что похожими на них.

— А кого же ты считаешь подлинными филосо-
фами?

— Тех, кто любит усматривать истину.

— Это верно; но как ты это понимаешь?

— Мне нелегко объяснить это другому, но ты, я ду-
маю, согласишься со мной в следующем...

— В чем?

— Раз прекрасное противоположно безобразному,
значит, это две разные вещи.

— Конечно. 476

— Но раз это две вещи, то каждая из них — одна?

— И это, конечно, так.

— То же самое можно сказать о справедливом и
несправедливом, хорошем и плохом и обо всех других
видах: каждое из них — одно, но кажется множествен-
ным, проявляясь повсюду во взаимоотношении, а также
в сочетании с различными действиями и телами.

— Ты прав.

— Согласно этому я и провожу различие: отдельно помещаю любителей зрелищ, ремесел и дельцов, то есть
b всех тех, о ком ты говорил, и отдельно тех, о которых у нас сейчас идет речь и которых с полным правом можно назвать философами.

— А для чего ты это делаешь?

— Кто любит слушать и смотреть, те радуются прекрасным звукам, краскам, очертаниям и всему производному от этого, но их духовный взор не способен видеть природу красоты самой по себе и радоваться ей.

— Да, это так.

— А те, кто способен подняться до самой красоты и видеть ее самое по себе, разве это не редкие люди?

c — И даже очень редкие.

— Кто ценит красивые вещи, но не ценит красоту самое по себе и не способен следовать за тем, кто повел бы его к ее познанию,— живет такой человек наяву или во сне, как ты думаешь? Суди сам: грезить — во сне или наяву — не значит ли считать подобие вещи не подобием, а самой вещью, на которую оно походит?

— Конечно, я сказал бы, что такой человек грезит.

— Далее. Кто в противоположность этому считает
d что-нибудь красотой самой по себе и способен созерцать как ее, так и всё причастное к ней, не принимая одно за другое,— такой человек, по-твоему, живет во сне или наяву?

— Конечно, наяву.

— Его состояние мышления мы правильно назвали бы познаванием, потому что он познаёт, а у того, первого, мы назвали бы это мнением, потому что он только мнит.

— Несомненно.

— Дальше. Если тот, о ком мы сказали, что он только мнит, но не познаёт, станет негодовать и оспаривать правильность наших суждений, могли бы мы
e его как-то унять и спокойно убедить, не говоря открыто, что он не в своем уме?

— Это следовало бы сделать.

Философ познает не мнения, а бытие и истину

— Ну, посмотри же, что мы ему ответим. Или, если хочешь, мы так начнем его расспрашивать (уверяя при этом, что мы ничего против него не имеем, наоборот, с удовольствием видим человека знающего): «Скажи нам, тот, кто познаёт, познаёт нечто или ничто?» Вместо него отвечай мне ты.

— Я отвечу, что такой человек познаёт нечто.

— Нечто существующее или несуществующее?

— Существующее. Разве можно познать несущест- 477
вующее?!

— Так вот, с нас достаточно того, что, с какой бы стороны мы что-либо ни рассматривали, вполне существующее вполне познаваемо, а совсем не существующее совсем и непознаваемо.

— Да, этого совершенно достаточно.

— Хорошо. А если с чем-нибудь дело обстоит так, что оно то существует, то не существует, разве оно не находится посредине между чистым бытием и тем, что вовсе не существует?

— Да, оно находится между ними.

— Так как познание направлено на существующее,
а незнание неизбежно направлено на несуществующее,
то для того, что направлено на среднее между ними
обоими, надо искать нечто среднее между незнанием b
и знанием, если только встречается что-либо подобное.

— Совершенно верно.

— А называем ли мы что-нибудь мнением?

— Конечно.

— Это уже иная способность, чем знание, или та же самая?

— Иная.

— Значит, мнение направлено на одно, а знание — на другое соответственно различию этих способностей.

— Да, так.

— Значит, знание по своей природе направлено на бытие с целью постичь, каково оно? Впрочем, мне кажется, необходимо сперва разобраться вот в чем...

— В чем?

— О способностях мы скажем, что они представ- c
ляют собой некий род существующего; благодаря им
мы можем то, что мы можем, да и не только мы, но
все вообще наши способности: зрение и слух, например, я отнесу к числу таких способностей, если тебе понятно, о каком виде я хочу говорить.

— Мне понятно.

— Выслушай же, какого я держусь относительно
них взгляда. Я не усматриваю у способностей ни цвета,
ни очертания и вообще никаких свойственных другим
вещам особенностей, благодаря которым я их про себя
различаю. В способности я усматриваю лишь то, на что d
она направлена и каково ее воздействие; именно по

этому признаку я и обозначаю ту или иную способность. Если и направленность, и воздействие одно и то же, я считаю это одной и той же способностью, если же и направленность, и воздействие различны, тогда это уже другая способность. А ты — как ты поступаешь?

— Так же точно.

— Вернемся, почтеннейший, к тому же. Признаешь ли ты знание какой-то способностью или к какому роду ты его отнесешь?

— К этому роду: это самая мощная из всех способностей.

e — А мнение мы отнесем к способностям или к какому-то другому виду?

— Ни в коем случае. Ведь мнение есть не что иное, как то, благодаря чему мы способны мнить.

— Но ведь немного раньше ты согласился, что знание и мнение не одно и то же.

— Как можно, будучи в здравом уме, считать одним и тем же то, что безошибочно, и то, что исполнено ошибок!

— Хорошо. Очевидно, мы с тобой согласны: знание
478 и мнение — разные вещи.

— Да, разные.

— Значит, каждое из них по своей природе имеет особую направленность и способность.

— Непременно.

— Знание направлено на бытие, чтобы познать его свойства.

— Да.

— Мнение же, утверждаем мы, направлено лишь на то, чтобы мнить.

— Да.

— Познаёт ли оно то же самое, что и знание? И будет ли одним и тем же познаваемое и мнимое? Или это невозможно?

— Невозможно по причине того, в чем мы были согласны: каждая способность по своей природе имеет свою направленность; обе эти вещи — мнение и зна-
b ние — не что иное, как способности, но способности различные, как мы утверждаем, и потому нельзя сделать вывод, что познаваемое и мнимое — одно и то же.

— Если бытие познаваемо, то мнимое должно быть чем-то от него отличным.

— Да, оно от него отлично.

— Значит, мнение направлено на небытие? Или не-

бытие нельзя даже мнить? Подумай-ка: разве не относит к какому-либо предмету свои мнения тот, кто их имеет? Или можно иметь мнение, но ничего не мнить?

— Это невозможно.

— Так, но хоть что-нибудь одно все же мнит тот, кто имеет мнение?

— Да.

— Между тем небытие с полным правом можно назвать не одним чем-то, а вовсе ничем. c

— Конечно.

— Поэтому к небытию мы с необходимостью отнесли незнание, а к бытию — познание.

— Правильно.

— Значит, мнения не относятся ни к бытию, ни к небытию.

— Да, не относятся.

— Значит, выходит, что мнение — это ни знание, ни незнание?

— Видимо, да.

— Итак, не совпадая с ними, превосходит ли оно отчетливостью знание, а неотчетливостью — незнание?

— Нет, ни в том, ни в другом случае.

— Значит, на твой взгляд, мнение более смутно, чем знание, но яснее, чем незнание?

— И во много раз.

— Но оно не выходит за их пределы? d

— Да.

— Значит, оно — нечто среднее между ними?

— Вот именно.

— Как мы уже говорили раньше, если обнаружится нечто существующее и вместе с тем несуществующее, место ему будет посредине между чистым бытием и полнейшим небытием и направлено на него будет не знание, а также и не незнание, но опять-таки нечто такое, что окажется посредине между незнанием и знанием.

— Это верно.

— А теперь посредине между ними оказалось то, что мы называем мнением.

— Да, оказалось.

— Нам остается, видимо, найти нечто такое, что e причастно им обоим — бытию и небытию, но что нельзя назвать ни тем ни другим в чистом виде. Если нечто подобное обнаружится, мы вправе будем назвать это тем, что мы мним; крайним членам мы припишем свойство

быть крайними, а среднему между ними — средним. Разве не так?

— Так.

— Положив это в основу, пусть, скажу я, ведет со
479 мной беседу и пусть ответит мне тот добрый человек, который отрицает прекрасное само по себе и некую самотождественную идею такого прекрасного. Он находит, что красивого много, этот любитель зрелищ, и не выносит, когда ему говорят, что прекрасное, так же как справедливое, едино, да и все остальное тоже. «Милейший, — скажем мы ему, — из такого множества прекрасных вещей разве не найдется ничего, что может оказаться безобразным? Или из числа справедливых поступков такой, что окажется несправедливым, а из числа благочестивых — нечестивым?»

b — Да, эти вещи неизбежно окажутся в каком-то отношении прекрасными и в каком-то безобразными. Так же точно и остальное, о чем ты спрашиваешь.

— А многим вещам, являющимся вдвое большими чего-либо, разве это мешает оказаться в другом отношении вдвое меньшими?

— Ничуть.

— А если мы назовем что-либо большим, малым, легким, тяжелым, то разве для этого будет больше оснований, чем для противоположных обозначений?

— Нет, каждой вещи принадлежат оба обозначения.

— Так будет ли каждая из многих названных вещей преимущественно такой, как ее назвали, или не будет?

— Это словно двусмысленность из тех, что в ходу на
c пирушках, или словно детская загадка о том, как евнух хотел убить летучую мышь: надо догадаться, что́ он бросил и на чем летучая мышь сидела. И здесь все имеет два смысла, и ни о какой вещи нельзя твердо предполагать, что она такая или иная либо что к ней подходят оба обозначения или не подходит ни одно из них.

— Что же ты сделаешь с такими обозначениями? Можешь ли ты отвести им лучшее место, чем посредине между бытием и небытием? Они не туманнее небытия и не окажутся еще более несуществующими, чем оно,
d а с другой стороны, они не яснее бытия и не окажутся более, чем оно, существующими.

— Совершенно верно.

— Значит, мы, очевидно, нашли, что общепринятые суждения большинства относительно прекрасного и ему

подобного большей частью колеблются где-то между небытием и чистым бытием.

— Да, мы это нашли.

— А у нас уже прежде было условлено, что, если обнаружится нечто подобное, это надлежит считать тем, что мы мним, а не тем, что познаём, так как то, что колеблется в этом промежутке, улавливается промежуточной способностью.

— Да, мы так условились.

— Следовательно, о тех, кто замечает много прекрасного, но не видит прекрасного самого по себе и не может следовать за тем, кто к нему ведет, а также о тех, кто замечает много справедливых поступков, но не справедливость самое по себе и так далее, мы скажем, что обо всем этом у них имеется мнение, но они не знают ничего из того, что мнят.

— Да, необходимо сказать именно так.

— А что же мы скажем о тех, кто созерцает сами эти [сущности], вечно тождественные самим себе? Ведь они познают их, а не только мнят?

— И это необходимо.

— И мы скажем, что эти уважают и любят то, что
они познают, а те — то, что они мнят. Ведь мы помним, 480
что они любят и замечают, как мы говорили, звуки, красивые цвета и тому подобное, но даже не допускают существования прекрасного самого по себе.

— Да, мы это помним.

— Так что мы не ошибемся, если назовем их скорее любителями мнений, чем любителями мудрости? И неужели же они будут очень сердиться, если мы так скажем?

— Не будут, если послушаются меня: ведь не положено сердиться на правду.

— А тех, кто ценит все существующее само по себе, дóлжно называть любителями мудрости [33], а не любителями мнений.

— Безусловно.

КНИГА ШЕСТАЯ

Роль философов в идеальном государстве

484 — Насилу-то выяснилось, Главкон,— сказал я,— путем длинного рассуждения, кто действительно философ, а кто — нет и что собой представляют те и другие.

— Пожалуй,— отвечал он,— нелегко было сделать это короче.

— Видимо, нет. К тому же, мне кажется, это выяснилось бы лучше, если бы надо было говорить только об одном, не вдаваясь в разбор многого другого при рассмотрении вопроса, в чем отличие справедливой жизни
b от несправедливой.

— А что у нас идет после этого?

— Что же иное, кроме того, что следует по порядку? Раз философы — это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей, и потому они уже не философы, то спрашивается, кому из них следует руководить государством?

— Как же нам ответить на это подобающим образом?

— Кто выкажет способность охранять законы и обы-
c чаи государства, тех и надо назначать стражами.

— Это верно.

— А ясно ли, какому стражу надо поручать любую охрану — слепому или тому, у кого острое зрение?

— Конечно, ясно.

— А чем лучше слепых те, кто по существу лишен знания сущности любой вещи и у кого в душе нет отчетливого ее образа? Они не способны, подобно художникам, усматривать высшую истину и, не теряя ее из виду,
d постоянно воспроизводить ее со всевозможной тщательностью, и потому им не дано, когда это требуется, устанавливать здесь новые законы о красоте, справедливости и благе или уберечь уже существующие.

— Да, клянусь Зевсом, мало чем отличаются они от слепых.

— Так кого же мы поставим стражами — их или тех, кто познал сущность каждой вещи, а вдобавок ничуть не уступает им в опытности да и ни в какой другой части добродетели?

— Было бы нелепо избрать других, когда эти и вообще не хуже, да еще вдобавок выделяются таким огромным преимуществом.

— Не указать ли нам, каким образом будут они в со- 485
стоянии обладать и тем и другим?

— Конечно, это следует сделать.

— В начале этого рассуждения мы говорили, что прежде всего надо разобраться в природе этих людей. Я думаю, если относительно этого мы будем вполне согласны, то мы согласимся и с тем, что такие люди могут обладать обоими указанными свойствами и что руководителями государств надо быть только им, и никому другому.

— Как ты это понимаешь?

Свойства философской души

— Относительно природы философов нам надо согласиться, что их страстно влечет к познанию, приоткры- b
вающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие, [о котором мы говорили].

— Да, с этим надо согласиться.

— И надо сказать, что они стремятся ко всему бытию в целом, не упуская из виду, насколько это от них зависит, ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной, то есть поступают так, как мы это видели на примере людей честолюбивых и влюбчивых.

— Ты прав.

— Посмотри вслед за этим, необходимо ли людям, которые должны стать такими, как мы говорим, иметь,
кроме того, в своем характере еще и следующее... c

— Что именно?

— Правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине.

— Естественно, им необходимо это иметь.

— Не только, друг мой, естественно, но и во всех отношениях неизбежно любой человек, если он в силу своей природы охвачен страстным стремлением, ценит всё, что сродни и близко предмету его любви.

— Верно.

— А найдешь ли ты что-либо более близкое мудрости, чем истина?

— То есть как?

— Разве может один и тот же человек любить и муд-
d рость, и ложь?

— Ни в коем случае.

— Значит, тот, кто действительно любознателен, должен сразу же, с юных лет изо всех сил стремиться к истине?

— Да, это стремление должно быть совершенным.

— Но когда у человека его вожделения резко клонятся к чему-нибудь одному, мы знаем, что от этого они слабеют в отношении всего остального, словно поток, отведенный в сторону.

— И что же?

— У кого они устремлены на приобретение знаний и подобные вещи, это, думаю я, доставляет удовольствие его душе как таковой, телесные же удовольствия для не-
e го пропадают, если он не притворно, а подлинно философ.

— Да, это неизбежно.

— Такой человек рассудителен и ничуть не корыстолюбив — ведь растрачивать себя на то, ради чего люди гонятся за деньгами, подходило бы кому угодно, только не ему.

— Это так.

486 — Когда ты хочешь отличить философский характер от нефилософского, надо обращать внимание еще вот на что...

— А именно?

— Как бы не утаились от тебя какие-нибудь неблагородные его наклонности [1], ведь мелочность — злейший враг души, которой предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности.

— Сущая правда.

Основное свойство философской души — охват мыслью целокупного времени и бытия

— Если ему свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия, думаешь ли ты, что для такого человека много значит человеческая жизнь?

— Нет, это невозможно.

b — Значит, такой человек и смерть не будет считать чем-то ужасным?

— Менее всего.

— А робкой и неблагородной натуре подлинная философия, видимо, недоступна.

— По-моему, нет.

— Что же? Человек порядочный, не корыстолюбивый, а также благородный, не хвастливый, не робкий — может ли он каким-то образом стать неуживчивым и несправедливым?

— Это невозможно.

— Вот почему, рассматривая, философская ли душа у какого-нибудь человека или нет, ты сразу, еще в его юные годы, заметишь, справедливая ли она, кроткая ли или трудна для общения и дика.

— Конечно, замечу.

— И ты не упустишь из виду, думаю я, еще вот что... c

— Что же именно?

— Способен ли он к познанию или не способен. Разве ты можешь ожидать, что человек со временем полюбит то, над чем мучится и с чем едва справляется?

— Это вряд ли случится.

— Что же? Если он не может удержать в голове ничего из того, чему обучался — так он забывчив, может ли он не быть пустым и в отношении знаний?

— Как же иначе!

— Понапрасну трудясь, не кончит ли он тем, что возненавидит и самого себя, и такого рода занятия?

— Конечно, возненавидит.

— Значит, забывчивую душу мы никогда не отнесем к числу философских и будем искать ту, у которой хоро- d
шая память.

— Безусловно.

Природа философа отличается соразмерностью и врожденной тонкостью ума

— Но можем ли мы сказать, что чуждая Музам и уродливая натура будет иметь влечение к чему-либо иному, кроме несоразмерности?

— И что же?

— А как, по-твоему, истина сродни несоразмерности или соразмерности?

— Соразмерности.

— Значит, кроме всего прочего требуется и соразмерность, и прирожденная тонкость ума, своеобразие которого делало бы человека восприимчивым к идее всего сущего.

— Да, конечно.

— Итак, разве, по-твоему, мы не разобрали свойства, e
каждое из которых, вытекая одно из другого, необходимо душе для достаточного и совершенного постижения бытия?

487 — Да, они для этого в высшей степени необходимы.

Философу присущи четыре основные добродетели идеального государства

— А есть ли у тебя какие-нибудь основания порицать такого рода занятие, которым никто не может как следует заниматься, если он не будет человеком, памятливым от природы, способным к познанию, великодушным, тонким и к тому же другом и сородичем истины, справедливости, мужества и рассудительности?

— Даже Мом[2] и тот не нашел бы, к чему здесь придраться.

— И разве не поручил бы ты государство людям зрелого возраста, достигшим совершенства в образовании, — и только им одним?

b Тут вступил в разговор Адимант:

— Против этого-то, Сократ, никто не нашелся бы, что тебе возразить. Но ведь всякий раз, когда ты рассуждаешь так, как теперь, твои слушатели испытывают примерно вот что: из-за непривычки задавать вопросы или отвечать на них они думают, что рассуждение при каждом твоем вопросе лишь чуть-чуть уводит их в сторону, однако, когда эти «чуть-чуть» соберутся вместе, ясно обнаруживается отклонение и противоречие с первоначальными утверждениями. Как в шашках сильный игрок в конце концов закрывает неумелому ход и тот не
c знает, куда ему податься, так и твои слушатели под конец оказываются в тупике и им нечего сказать в этой своего рода игре, где вместо шашек служат слова. А по правде-то дело ничуть этим не решается. Я говорю, имея в виду наш случай: ведь сейчас всякий признáется, что по каждому заданному тобой вопросу он не в состоянии тебе противоречить. Стоило бы, однако, взглянуть, как с этим обстоит на деле: ведь кто устремился к философии не с целью образования, как это бывает, когда в молодости
d коснутся ее, а потом бросают, но, напротив, потратил на нее много времени, те большей частью становятся очень странными, чтобы не сказать совсем негодными, и даже лучшие из них под влиянием занятия, которое ты так расхваливаешь, все же делаются бесполезными для государства.

Выслушав Адиманта, я сказал:

— Так, по-твоему, тот, кто так говорит, ошибается?

— Не знаю, но я с удовольствием услышал бы твое мнение.

— Ты услышал бы, что, по-моему мнению, они говорят сущую правду.

— Тогда как же это согласуется с тем, что государствам до тех пор не избавиться от бед, пока не будут в них править философы, которых мы только что признали никчемными? e

— Твой вопрос требует ответа с помощью уподобления.

— А ты, видно, к уподоблениям не привык.

— Пусть будет так. Ты втянул меня в трудное рас-
суждение да еще и вышучиваешь! Так выслушай же мое 488
уподобление, чтобы еще больше убедиться, как трудно оно мне дается.

По отношению к государству положение самых порядочных людей настолько тяжелое, что ничего не может быть хуже. Поэтому при уподоблении приходится для их защиты объединять между собой многие черты, как это делают, например, художники, когда рисуют козлооленей[3] и тому подобное, смешивая различные черты. Так вот, представь себе такого человека, оказавшегося владельцем одного или нескольких кораблей. Кормчий
и ростом, и силой превосходит на корабле всех, но он b
глуховат, а также близорук и мало смыслит в мореходстве, а среди моряков идет распря из-за управления кораблем: каждый считает, что именно он должен править, хотя никогда не учился этому искусству, не может указать своего учителя и в какое время он обучался. Вдобавок они заявляют, что учиться этому нечего, и готовы разорвать на части того, кто скажет, что надо. Они осажда-
ют судовладельца просьбами и всячески добиваются, c
чтобы он передал им кормило. Иные его совсем не слушают, кое-кто — отчасти, и тогда те начинают убивать этих и бросать их за борт. Одолев благородного судовладельца с помощью мандрагоры[4], вина или какого-либо иного средства, они захватывают власть на корабле, начинают распоряжаться всем, что на нем есть, бражничают, пируют и, разумеется, направляют ход корабля именно так, как естественно для подобных людей. Вдоба-
вок они восхваляют и называют знающим моряком, d
кормчим, сведущим в кораблевождении, того, кто способен захватить власть силой или же уговорив судовладельца, а кто не таков, того они бранят, считая его никчемным. Они понятия не имеют о подлинном кормчем, который должен учитывать времена года, небо, звезды, ветры — все, что причастно его искусству, если он дейст-

вительно намерен осуществлять управление кораблем
e независимо от того, соответствует ли это чьим-либо желаниям или нет. Они думают, что невозможно приобрести такое умение, опытность и вместе с тем власть кормчего.

Итак, раз подобные вещи наблюдаются на кораблях, не находишь ли ты, что при таком положении дел моряки
489 ряки назовут высокопарным болтуном [5] и никудышным человеком именно того, кто подлинно способен управлять?

— Конечно,— отвечал Адимант.

— Я не думаю, чтобы, видя такую картину, ты нуждался в истолковании того, в чем ее сходство с отношением к подлинным философам в государствах,— ты ведь понимаешь, о чем я говорю.

— Вполне.

— Так прежде всего ты растолкуй этот образ тому, кто удивляется, почему философы не пользуются в государствах почетом, и постарайся убедить его, что гораздо
b более удивительно было бы, если бы их там почитали.

— Я ему растолкую это.

Еще раз о подлинных правителях государства

— И скажи ему также: «Ты верно говоришь, что для большинства бесполезны люди, выдающиеся в философии». Но в бесполезности этой вели ему винить тех, кто не находит им никакого применения, а не этих выдающихся людей. Ведь неестественно, чтобы кормчий просил матросов подчиняться ему или чтобы мудрецы обивали пороги богачей,— ошибался тот, кто так острил [6]. Естественно как раз обратное: будь то богач или бедняк, но, если он забо-
c лел, ему необходимо обратиться к врачам; а всякий, кто нуждается в подчинении, должен обратиться к тому, кто способен править. Не дело правителя просить, чтобы подданные ему подчинялись, если только он действительно на что-нибудь годится. И не совершит ошибки тот, кто уподобит нынешних государственных деятелей морякам, о которых мы только что говорили, а людей, которых они считают никчемными и высокопарными, уподобит подлинным кормчим.

— Это в высшей степени правильно.

— По таким причинам и в таких условиях нелегко наилучшему занятию быть в чести у занимающихся как раз противоположным. Всего больше и сильнее обязана
d философия своей дурной славой тем, кто заявляет, что

это их дело — заниматься подобными вещами. Упомянутый тобой хулитель философии говорил, что большинство обратившихся к ней — это самые скверные люди, а самые порядочные здесь бесполезны, и я согласился тогда, что ты говоришь верно,— разве не так?

— Да, так.

— Но мы уже разобрали причину бесполезности порядочных людей.

— Полностью разобрали.

— Хочешь, мы разберем после этого причину неизбежной порочности большинства и по мере сил попытаемся доказать, что и здесь виновата не философия? e

— Конечно, хочу.

— Так давай будем слушать и отвечать, удерживая в памяти наше исходное положение относительно природных свойств человека, необходимых, чтобы он был безупречным. 490 Если помнишь, он прежде всего должен руководствоваться истиной, добиваться ее всевозможными средствами, а пустомеля никоим образом не может быть причастен к истинной философии.

— Да, мы так утверждали.

— Уже одно только это положение резко противоречит нынешним представлениям об этих вещах.

— Да, в высшей степени.

— Так разве не будет уместно сказать в защиту нашего взгляда, что человек, имеющий прирожденную склонность к знанию, изо всех сил устремляется к подлинному бытию? Он не останавливается на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непре- b станно идет вперед, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи тем в своей душе, чему подобает касаться таких вещей, а подобает это родственному им началу. Сблизившись посредством него и соединившись с подлинным бытием, породив ум и истину, он будет и познавать, и по истине жить, и питаться, и лишь таким образом избавится от бремени, но раньше — никак.

— Да, такая защита была бы крайне уместна.

— Что же? Будет ли уделом такого человека любовь к лжи или же, как раз наоборот, ненависть к ней?

— Ненависть. c

— Раз его ведет истина, я думаю, мы никогда не скажем, что ее сопровождает хоровод зол.

— Как можно!

— Но скажем, что ее сопровождает здоровый и спра-

ведливый нрав, а вслед за ним — рассудительность.

— Верно.

— А хоровод остальных свойств человека, обладающего философским складом? Впрочем, к чему сызнова его строить — ты ведь помнишь, что в него должны входить мужество, великодушие, понятливость, память. Ты
d возразил мне, что всякий должен согласиться с тем, что мы говорим, оставив, однако, в стороне рассуждения и вместо того наблюдая тех, о ком идет речь; всякий сказал бы также, что среди них он видит и бесполезных, и во многих случаях даже совсем негодных людей. Рассматривая причину этой их дурной славы, мы и столкнулись сейчас с вопросом, почему многие из них никчемны, и ради этого мы снова принялись разбирать природные свойства подлинных философов и были вынуждены определять их.

e — Да, это так.

— Да, надо присмотреться к порче такой натуры, к тому, как она гибнет у многих, а у кого хоть что-нибудь от нее остается, тех считают пусть не дурными, но все же бесполезными. Затем надо рассмотреть свойства
491 тех, кто им подражает и берется за их дело, — у таких натур много бывает промахов, так как они недостойны заниматься философией и это им не под силу; из-за них-то и закрепилась за философией и всеми философами повсюду та слава, о которой ты говоришь.

— А о какой порче ты упомянул?

— Попытаюсь разобрать это, если смогу. Я думаю, всякий согласится с нами, что такой человек, который обладал бы всем, что мы от него требуем для того, чтобы
b он стал совершенным философом, редко рождается среди людей — только как исключение. Или ты так не считаешь?

— Я вполне с тобой согласен.

— Таких людей мало, но зато посмотри, как много существует для них чрезвычайно пагубного.

— А что именно?

— Всякий до крайности удивится, если услышит, что каждое свойство, которое мы одобряли в подобных людях, оно-то как раз и губит душу, им обладающую, и отвлекает ее от философии: я имею в виду мужество, рассудительность — вообще все, что мы разбирали.

— Да, это странно слышать!

c — А кроме того, губят и отвлекают ее и все так называемые блáга: красота, богатство, телесная сила, влия-

тельное родство в государстве и все, что с этим связано. Вот тебе в общих чертах то, что я имею в виду.

— Понимаю, но с удовольствием ознакомился бы подробнее с твоим взглядом.

— Охвати его как дóлжно в целом, и станет вполне ясным и вовсе не странным все ранее сказанное об этом предмете.

— Как ты посоветуешь это сделать?

— Относительно всякого семени или зародыша рас- d
тения или животного мы знаем, что, лишенные подобающего им питания, климата и места, они тем больше теряют в своих свойствах, чем мощнее они сами: ведь плохое более противоположно хорошему, чем нехорошему.

— Конечно.

— Есть ведь разумное основание в том, что при чуждом ей питании самая совершенная природа становится хуже, чем посредственная.

— Да, есть.

— Так не скажем ли мы, Адимант, точно так же, что e
и самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими? Или ты думаешь, что великие преступления и крайняя испорченность бывают следствием посредственности, а не того, что пылкая натура испорчена воспитанием? Но ведь слабые натуры никогда не будут причиной ни великих благ, ни больших зол.

— Я согласен с тобой.

— Если установленная нами природа философа по- 492
лучит надлежащую выучку, то, развиваясь, она непременно достигнет всяческой добродетели; но если она посеяна и растет на неподобающей почве, то выйдет как раз наоборот, разве что придет ей на помощь кто-нибудь из богов. Или и ты считаешь, подобно большинству, будто лишь немногие молодые люди испорчены софистами — некими частными мудрецами и только об этих молодых людях и стоит говорить? Между тем кто так говорит,
они-то и являются величайшими софистами, в совершен- b
стве умеющими перевоспитывать и переделывать людей на свой лад — юношей и стариков, мужчин и женщин.

— Кто же это делает?

— Те, кто густой толпой заседают в народных собраниях, либо в судах, или в театрах, в военных лагерях, наконец, на каких-нибудь иных общих сходках и с превеликим шумом частью отвергают, частью одобряют чьи-либо выступления или действия, переходя меру и в том и в другом; они кричат, рукоплещут, и вдобавок их брань

c или похвала гулким эхом отражаются от скал в том месте, где это происходит, так что шум становится вдвое сильнее. В таких условиях что, как говорится, будет, по-твоему, у юноши на сердце? И какое воспитание, полученное частным образом, может перед этим устоять? Разве оно не будет смыто этой бранью и похвалой и унесено их потоком? Разве не признáет юноша хорошим или постыдным то же самое, что они, или не станет заниматься тем же самым? Наконец, разве он не станет таким же сам?

d — Это совершенно неизбежно, Сократ.

— А между тем мы еще не упоминали о величайшей необходимости.

— Какой же?

— О той, которую с помощью дела прибавляют к слову эти самые воспитатели и софисты, когда их речь не убеждает. Или ты не знаешь, что ослушника они карают лишением гражданских прав, денежными штрафами, а то и смертной казнью?

— Да, люди весьма охотно прибегают к таким мерам.

— Найдется ли, по-твоему, тот софист, что их одолеет? Или, может быть, их переубедят доводы частных лиц?

e — Думаю, нет.

— Да, нет. Даже и делать такую попытку было бы крайне безрассудно. Ведь не бывает, не бывало, да, по-моему, и не будет иного, противоположного отношения к добродетели у тех, кто получил воспитание от большинства, то есть человеческое; однако для божественного воспитания, мой друг, мы, согласно пословице, делаем исключение[7]. Надо твердо знать: если при таком устрой-
493 стве государств сохраняется некий порядок, то, возводя его сохранение к божеству[8], ты не ошибешься.

— Да, мне кажется, что дело обстоит не иначе.

— Вдобавок убедись еще вот в чем...

— В чем же?

Софисты потакают мнениям толпы

— Каждое из этих частных лиц, взимающих плату (большинство называет их софистами и считает, будто их искусство направлено против него), преподает не что иное, как те же самые взгляды большинства и мнения, выражаемые на собраниях, и называет это мудростью. Это все равно, как если бы кто-нибудь, ухаживая за огромным и сильным зверем, изучил его нрав и желания,

знал бы, с какой стороны к нему подойти, каким образом b
можно его трогать, в какую пору и отчего он свирепеет или успокаивается, при каких обстоятельствах привык издавать те или иные звуки и какие посторонние звуки укрощают его либо приводят в ярость. Изучив все это путем обхождения с ним и длительного навыка, тот человек называет это мудростью и, как бы составив руководство, обращается к преподаванию, по правде сказать, не зная взглядов [большинства] и его вожделений — что в них прекрасно или постыдно, хорошо или дурно, справедли- c
во или несправедливо, но обозначая перечисленное соответственно мнениям этого огромного зверя: что тому приятно, он называет благом, что тому тягостно — злом и не имеет никакого иного понятия об этом, но называет справедливым и прекрасным то, что необходимо. А насколько по существу различна природа необходимого и благого, он не видит и не способен показать это другому человеку. Скажи, ради Зевса, не странным ли показался бы тебе такой воспитатель?

— Мне — да.

— А чем же отличается от него тот, кто мудростью считает уже то, что он подметил, что́ не нравится, а что́ d
нравится собранию большинства самых различных людей — будь то в живописи, музыке или даже в политике? Если, общаясь с ними, он выставляет напоказ свои поэтические или иные произведения либо свое служение государству, он делает это большинство своим властелином сильнее, чем это вызывается необходимостью, и тогда в силу так называемой Диомедовой нужды[9] он выполняет то, что одобряет большинство. А действительно ли это хорошо или прекрасно — разве слышал ты когда-либо, чтобы кто-то из них отдавал себе в этом отчет и чтобы это не вызывало бы смеха?

— Думаю, что и никогда не услышу. e

— Так вот, учитывая все это, припомни то, о чем говорили мы раньше: возможно ли, чтобы толпа допускала и признавала существование красоты самой по себе, а не многих красивых вещей или самой сущности каждой ве- 494
щи, а не множества отдельных вещей?

— Это совсем невозможно.

Антагонизм философа и толпы

— Следовательно, толпе не присуще быть философом.

— Нет, не присуще.

— И значит, те, кто занимается философией, неизбежно будут вызывать ее порицание.

— Да, неизбежно.

— Как и порицание со стороны тех частных лиц, которые, общаясь с чернью, стремятся ей угодить.

— Это ясно.

— Исходя из этого, в чем ты усматриваешь спасение для философской натуры, чтобы ей не бросать своего занятия и достичь своей цели? Решай на основании
b того, о чем мы говорили раньше: мы признали, что такой натуре свойственны хорошие способности, памятливость, мужество и возвышенный образ мыслей.

— Да.

— И разве он не будет первым среди всех людей с малых лет, особенно если и телом он уродился таким, как душой?

— Почему бы ему и не быть таковым!

— А его близкие и сограждане захотят найти ему применение в своих делах, когда он подрастет?

— Как же иначе!

c — Значит, они будут докучать ему просьбами и оказывать ему почет, чтобы подольститься и заранее заручиться его могущественным покровительством.

— Да, это часто бывает.

— Что же будет делать, по-твоему, подобный человек среди таких людей, особенно если он будет принадлежать к числу граждан великого государства и будет в нем богатым и знатным, а к тому же статным и привлекательным на вид? Не появятся ли у него необычные притязания? Не станет ли он считать себя способным
d распоряжаться делами и эллинов, и варваров и не занесется ли он высоко, преисполнившись высокомерия и пустой самонадеянности вопреки разуму?

— Все это более чем возможно.

— Если кто-нибудь, несмотря на такое его состояние, спокойно подойдет к нему и скажет ему правду, то есть что ума у него нет, а не мешало бы его иметь, но что поумнеть можно, если только подчинить себя этой цели — приобретению ума,— легко ему будет, по-твоему, выслушать это среди стольких бед?

— Вовсе не легко.

— Если же кто-нибудь, хотя бы один человек, бла-
e годаря своей хорошей природе и близости к таким учениям склонится на сторону философии, чувствуя к ней влечение, как, на наш взгляд, поступят в этом случае ее противники, понимая, что для них потеряна возможность использовать его как союзника? Разве не прибег-

нут они к любым действиям и к любым доводам, чтобы
переубедить его и чтобы его наставник не имел успеха?
Разве не будут они строить козни и частным образом,
и в общественном порядке, привлекая его к суду?
— Это неизбежно. 495
— Так может ли статься, чтобы такой человек за-
нимался философией?
— Не очень-то!
— Видишь, мы неплохо тогда сказали, что даже са-
ми особенности философской натуры, когда она оказыва-
ется в плохих условиях, бывают каким-то образом виной
тому, что человек бросает этим заниматься; причиной
бывают и так называемые блáга — богатство и всякого
рода обеспеченность.
— Это было правильно сказано.
— Вот в чем гибель и вот как велика, друг мой, порча
лучших натур, предназначенных для благороднейшего b
занятия! И вообще-то подобные натуры редкость, как мы
утверждаем. К их числу относятся и те люди, что причи-
няют величайшее зло государствам и частным лицам,
и те, что творят добро, если их влечет к нему; мелкая же
натура никогда не совершит ничего великого ни для
частных лиц, ни для государства.
— Сущая правда.
— Когда, таким образом, от философии отпадают те
люди, которым всего больше надлежит ею заниматься, c
она остается одинокой и незавершенной, а сами они ве-
дут жизнь и не подобающую, и не истинную. К филосо-
фии же, раз она осиротела и лишилась тех, кто ей срод-
ни, приступают уже другие лица, вовсе ее недостойные.
Они позорят ее и навлекают на нее упрек в том, за что
как раз и порицают ее, по твоим словам, ее хулители, го-
воря, будто с ней имеют дело люди либо ничего не стоя-
щие, либо же в большинстве своем заслуживающие все-
го самого худшего.
— Действительно, так об этом и говорят.
— И правильно говорят. Ведь иные людишки чуть
увидят, что область эта опустела, а между тем полна
громких имен и показной пышности, тотчас же, словно d
те, кто, спасаясь от тюрьмы, бежит в святилище, с радо-
стью делают скачок прочь от ремесла к философии —
особенно те, что половчее в своем ничтожном дельце.
Хотя философия находится в таком положении, однако
сравнительно с любым другим мастерством она все же
гораздо больше в чести, что и привлекает к ней многих

людей, несовершенных по своей природе: тело у них по-
e калечено ремеслом и производством, да и души их сломлены и изнурены грубым трудом; ведь это неизбежно.

— Да, именно так.

— А посмотреть, так чем они отличаются от разбогатевшего кузнеца, лысого и приземистого, который недавно вышел из тюрьмы, помылся в бане, приобрел себе новый плащ и нарядился — ну прямо жених? Да он и собирается жениться на дочери своего господина, воспользовавшись его бедностью и беспомощностью.

496 — Ничем почти не отличаются.

— Что же может родиться от таких людей? Не будет ли их потомство незаконнорожденным и негодным?

— Это неизбежно.

— Что же? Когда люди, недостойные воспитания, приближаясь к нему, ведут себя недостойно, какие, можем мы ожидать, родятся тогда намерения и мнения? Поистине они не заслуживают называться мудростью, поскольку в них нет ни подлинности, ни мысли.

— Совершенно верно.

— Остается совсем малое число людей, Адимант,
b достойным образом общающихся с философией[10]: это либо тот, кто, подвергшись изгнанию, сохранил как человек, получивший хорошее воспитание, благородство своей натуры — а раз уж не будет гибельных влияний, он, естественно, и не бросит философии,— либо это человек великой души, родившийся в маленьком государстве: делами своего государства он презрительно пренебрежет. Обратится к философии, пожалуй, еще и небольшое число представителей других искусств: обладая хорошими природными задатками, они справедливо пренебрегут своим прежним занятием. Может удержать и такая узда,
c как у нашего приятеля Феага[11]: у него решительно все клонилось к тому, чтобы отпасть от философии, но присущая ему болезненность удерживает его от общественных дел. О моем собственном случае — божественном знамении[12] — не стоит и упоминать: такого, пожалуй, еще ни с кем раньше не бывало.

Все вошедшие в число этих немногих, отведав философии, узнали, какое это сладостное и блаженное достояние; они довольно видели безумие большинства, а также и то, что в государственных делах никто не совершает, можно сказать, ничего здравого и что там не найти себе
d союзника, чтобы с ним вместе прийти на помощь правому делу и уцелеть. Напротив, если человек, словно очу-

тившись среди зверей, не пожелает сообща с ними тво-
рить несправедливость, ему не под силу будет управить-
ся одному со всеми дикими своими противниками, и,
прежде чем он успеет принести пользу государству или
своим друзьям, он погибнет без пользы и для себя, и для
других. Учтя все это, он сохраняет спокойствие и делает
свое дело, словно укрывшись за стеной от пыли, подня-
той ураганом. Видя, что все остальные преисполнились
беззакония, он доволен, если проживет здешнюю жизнь
чистым от неправды и нечестивых дел, а при исходе e
жизни отойдет радостно и кротко, уповая на лучшее.

— Значит, он отходит, достигнув немалого! 497

— Однако все же не до конца достигнув того, что он
мог, так как государственный строй был для него непод-
ходящим. При подходящем строе он и сам бы вырос и,
сохранив все свое достояние, сберег бы также и общест-
венное.

Так вот насчет философии — из-за чего у нее такая
дурная слава (а между тем это несправедливо),— по-
моему, уже сказано достаточно, если у тебя нет других
замечаний.

— Я ничего не могу к этому добавить. Но какое из
существующих теперь государственных устройств ты
считаешь для нее подобающим?

Извращенное государственное устройство губительно действует на философа

— Нет такого. На это-то я и сетую, b
что ни одно из нынешних государст-
венных устройств недостойно натуры
философа. Такая натура при них из-
вращается и меняет свой облик. По-
добно тому как иноземные семена, пе-
ресаженные на чуждую им почву, теряют свою силу и
приобретают свойство местных растений, так и подобные
натуры в настоящее время не осуществляют своих воз-
можностей, приобретая чуждый им склад. Но стоит та-
кой натуре очутиться в государстве, превосходно устро-
енном, как и она сама,— вот тогда-то и обнаружится,
что она и в самом деле божественна, всё же прочее — c
другие натуры и другие занятия — не более как челове-
ческое.

Очевидно, после этого ты спросишь, что это за госу-
дарственный строй.

— Ты не угадал. Я собирался спросить не так, а вот
как: другой ли это строй или же тот самый, который мы
разбирали, основывая наше государство?

— В общем это он. Ведь и тогда было сказано, что

в государстве всегда должна существовать некая часть,
d придерживающаяся тех же взглядов, что и ты, когда ты как законодатель устанавливал законы.

— Да, это было сказано.

— Но не было достаточно разъяснено, так как вы, заранее охваченные страхом, решили, что рассмотрение этого вопроса будет длительным и трудным. Впрочем, и все остальное тоже совсем не легко разобрать.

— Что именно?

Способы избежать неверного применения философии в государстве

— Каким образом применять философию так, чтобы государство от этого не пострадало? Ведь все великое неустойчиво, а прекрасное, по пословице, действительно трудно[13].

e — Однако наше доказательство лишь тогда будет доведено до конца, если и это станет очевидным.

— Препятствием будет служить не отсутствие желания, а разве что недостаток сил. Ты сейчас сам увидишь мое усердие: посмотри, как я настойчив и как отважно я решаюсь сказать, что государство должно приниматься за это дело совсем противоположным образом, чем теперь.

— А как?

— В настоящее время если кто и касается филосо-
498 фии, так это подростки, едва вышедшие из детского возраста: прежде чем обзавестись домом и заняться делом, они, едва приступив к труднейшей части философии, бросают ее, в то же время изображая из себя знатоков; труднейшим же я нахожу в ней то, что касается доказательств. Впоследствии если по совету других — тех, кто занимается философией,— они пожелают стать их слушателями, то считают это великой заслугой, хоть и полагают, что заниматься этим надо лишь между прочим. А к старости они, за немногими исключениями, угасают
b скорее, чем Гераклитово солнце[14], поскольку никогда уже не загораются снова.

— А как же надо заниматься философией?

— Совершенно иначе. Подростки и мальчики должны получать воспитание и изучать философию соответственно их юному возрасту, непрестанно заботясь о своем теле, пока они растут и мужают; философии это будет в помощь. С возрастом, когда начнет совершенствоваться их душа, они должны напряженно ее упражнять. Когда же их сила иссякнет и не по плечу будут им
c гражданские и воинские обязанности, тогда наконец на-

ступит для них приволье: ничем иным они не будут заниматься, разве что между прочим, коль скоро они намерены вести блаженную жизнь, а скончавшись, добавить к прожитой жизни подобающий потусторонний удел.

— Правду сказать, Сократ, ты, по-моему, говоришь с увлечением, однако, думаю я, большинство слушателей, начиная с Фрасимаха, с еще большим увлечением стали бы тебе возражать: ведь ты их ни в чем не убедил.

— Не ссорь меня с Фрасимахом; мы только что стали
друзьями, да и раньше не были врагами. Я не оставлю d
неиспробованным ни одного средства, пока мне не удастся убедить и его, и остальных или пока я не принесу им хоть какой-нибудь пользы в той их жизни, когда, вновь родившись, они опять столкнутся с подобными вопросами.

— Ненадолго же ты загадываешь, нечего сказать!

— Это ничтожный срок в сравнении с вечностью. А что большинство людей не верит словам другого, это не диво. Ведь они никогда не видали того, о чем мы сейчас говорим, для них все это какие-то фразы, умышленно
подогнанные друг к другу, а не положения, вытекающие, e
как сейчас, само собой одно из другого. Да и человека, который был бы равен или подобен самой добродетели, который в пределах возможного достиг бы совершенства в деле и слове и владычествовал бы в государстве подоб-
ного рода, они никогда не видели — ни одного, ни мно- 499
гих таких людей. Или, думаешь ты, случалось им видеть?

— Ни в коем случае.

— Да и не довелось им, мой милый, стать благодарными слушателями прекрасных и благородных рассуждений, усердно и всеми средствами доискивающихся истины ради познания и ничего общего не имеющих с чванными препирательствами ради славы или из-за соперничества в судах и при личном общении.

— Да, таких рассуждений они не слыхали.

— Вот почему, хотя мы и тогда предвидели это и это-
го опасались, все же, влекомые истиной, мы говорили, b
что ни государство, ни его строй, так же как и отдельный человек, не станут никогда совершенными, пока не возникнет некая необходимость, которая заставит этих немногочисленных философов — людей вовсе не дурных, хотя их и называют теперь бесполезными,— принять на себя заботу о государстве, желают ли они того или нет (и государству придется их слушаться); или пока по ка-

c кому-то божественному наитию сыновья нынешних властителей и царей либо они сами не окажутся охвачены подлинной страстью к подлинной философии. Считать, что какая-нибудь одна из этих двух возможностей или они обе — дело неосуществимое, я лично не нахожу никаких оснований. Иначе нас справедливо высмеяли бы за то, что мы занимаемся пустыми пожеланиями. Разве не так?

— Да, так.

Осуществимость идеального государства

— Если для людей выдающихся в философии возникала когда-либо в беспредельности минувшего или существует ныне необходимость взять на себя заботу о государстве — в какой-либо варварской
d местности, далеко, вне нашего кругозора — или если такая необходимость возникнет впоследствии, мы готовы упорно отстаивать взгляд, что в этом случае был, есть или будет осуществлен описанный нами государственный строй, коль скоро именно эта Муза оказывается владычицей государства. Осуществление такого строя вполне возможно, и о невозможном мы не говорим. А что это трудно, признáем и мы.

— И я с этим согласен.

— Но ты скажешь, что большинство с этим все-таки не согласно.

— Пожалуй.

— Милый мой, не стоит так уж винить большинство.
e Оно переменит свое мнение, если ты без резкостей, мягко опровергнешь дурную славу любви к познанию, покажешь, каковы, по-твоему, философы, и определишь их
500 природу и занятие, чтобы большинство не думало, будто ты говоришь о тех, кого оно само считает философами. [Если оно так взглянет на них, право же, ты скажешь, что у него составилось уже другое мнение и оно по-другому о них отзывается.] Уж не думаешь ли ты, что кто-нибудь станет сердиться на того, кто не зол, и завидовать тому, кто не завистлив, как раз за то, что он независтлив и добродетелен? Предвосхищаю твой ответ и скажу, что, по-моему, столь тяжелый нрав встречается у очень немногих людей, большинству же не свойствен.

— Успокойся, я разделяю твой взгляд.

b — А согласен ли ты и с тем, что виновниками нерасположения большинства к философии бывают те посторонние лица, которые шумной ватагой вторгаются куда не следует, поносят людей, проявляя к ним враждеб-

ность, и все время позволяют себе личные выпады — иначе говоря, ведут себя совершенно неподобающим для философов образом?

— Полностью согласен.

— Между тем, Адимант, тому, кто действительно направил свою мысль на бытие, уже недосуг смотреть вниз, на человеческую суету, и, борясь с людьми, преисполняться c недоброжелательства и зависти. Видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, он этому подражает и как можно более ему уподобляется. Или ты думаешь, будто есть какое-то средство не подражать тому, чем восхищаешься при общении?

— Это невозможно.

— Общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, d насколько это в человеческих силах. Оклеветать же можно все на свете.

— И даже очень.

— Так вот, если у философа возникнет необходимость позаботиться о том, чтобы внести в частный и общественный быт людей то, что он усматривает наверху, и не ограничиваться собственным совершенствованием, думаешь ли ты, что из него выйдет плохой мастер по части рассудительности, справедливости и всей вообще добродетели, полезной народу?

— Совсем не плохой.

— Но если люди поймут, что мы говорим о нем правду, станут ли они негодовать на философов и выражать e недоверие нашему утверждению, что никогда, ни в коем случае не будет процветать государство, если его не начертят художники по божественному образцу?

— Раз поймут, то уже не будут негодовать. Но о каком способе начертания ты говоришь? 501

— Взяв, словно доску, государство и нравы людей, они сперва очистили бы их, что совсем нелегко. Но, как ты понимаешь, они с самого начала отличались бы от других тем, что не пожелали бы трогать ни частных лиц, ни государства и не стали бы вводить в государстве законы, пока не получили бы его чистым или сами не сделали бы его таковым.

— Это верно.

— После этого, правда ведь, они сделают набросок государственного устройства?

— Как же иначе?

b — Затем, думаю я, разрабатывая этот набросок, они пристально будут вглядываться в две вещи: в то, что́ по природе справедливо, прекрасно, рассудительно и так далее, и в то, каково же все это в людях. Смешивая и сочетая качества людей, они создадут прообраз человека, определяемый тем, что уже Гомер назвал боговидным и богоподобным свойством, присущим людям[15].

— Это верно.

— И я думаю, кое-что они будут стирать, кое-что ри-
c совать снова, пока не сделают человеческие нравы, насколько это осуществимо, угодными богу.

— Это была бы прекраснейшая картина!

— А тех, кто, по твоим словам, сомкнутым строем шел против нас, разве мы не убедили бы, что именно таков начертатель государственных устройств, которого мы им раньше хвалили, а они негодовали, что мы вверили ему государство? Если бы они послушались нас сейчас, неужели они не смягчились бы?

— Конечно, смягчились бы, если они в здравом уме.

d — Какие же у них могут быть возражения? Разве только что философы не страстные поклонники истины и бытия?

— Это было бы нелепо.

— Или что философская натура, которую мы разобрали, не родственна наивысшему благу?

— И это звучало бы так же.

— Далее. Если уж не эта, то какая другая натура, коль скоро ей найдется надлежащее применение, будет полностью добродетельной и философской? Может быть, мы скорее в состоянии это утверждать о тех натурах, что мы отвергли?

e — Конечно, нет.

— Или их все еще приводят в ярость наши слова, что ни для государства, ни для граждан не будет конца несчастьям, пока владыкой государства не станет племя философов или пока не осуществится на деле тот государственный строй, который мы словесно обрисовали?

— Быть может, это их злит, хотя теперь уже меньше.

— Если ты не против, давай скажем, что они не толь-
502 ко меньше злятся, но совсем уже стали кроткими и дали себя убедить, пусть только из стыдливости.

— Я, конечно, не против.

— Итак, будем считать, что в этом мы их убедили. Но кто же станет оспаривать следующее: ведь может

случиться, что среди потомков царей и властителей встретятся философские натуры...

— С этим не будет спорить никто.

— А раз такие натуры встречаются, так ли уж не-
избежно предстоит им подвергнуться порче? Что трудно
им себя охранить, это и мы признаем. Но разве бесспор- b
но, что во все времена ни одному из всех них никогда не
удалось уберечься?

— Вовсе нет.

— Между тем достаточно появиться одному такому лицу, имеющему в своем подчинении государство, и человек этот совершит все то, чему теперь не верят.

— Его одного было бы достаточно.

— Ведь если правитель будет устанавливать законы и обычаи, которые мы разбирали, не исключено, что граждане охотно станут их выполнять.

— Это вовсе не исключено.

— А разве примкнуть к нашим взглядам будет для других чем-то диковинным и невозможным?

— Я лично этого не думаю. c

— Между тем мы раньше в достаточной мере, полагаю, разобрали, что предложенное нами — это наилучшее, будь оно только осуществимо.

— Да, мы разобрали это достаточно.

— А теперь у нас так выходит насчет законодательства: всего лучше, если бы осуществилось то, о чем мы говорим, и хотя это трудно, однако не невозможно.

— Выходит так.

— После того как мы насилу покончили с этим во-
просом, надо сказать и об остальном. Каким образом и
посредством каких наук и занятий получаются люди, на d
которых зиждется все государственное устройство? В
каком возрасте каждый из них приступает к каждому из
этих дел?

— Да, об этом надо сказать.

— Я ничего не выгадал, стараясь раньше опустить
тягостный вопрос, касающийся обзаведения женами, де-
торождения и назначения на правительственные долж-
ности,— я знал тогда, что полная правда будет неприят-
на и тяжела; но все равно вышло, что необходимость рас-
смотрения этого вопроса сейчас нисколько не меньше.
Впрочем, что касается жен и детей, это уже выполнено, e
а вот насчет правителей приходится приниматься за раз-
бор как бы сызнова.

Если ты помнишь, мы говорили, что им должна быть 503

присуща любовь к своему государству, испытанная и в радости, и в горе, и должно быть заметно, что от этого своего правила они не откажутся ни при каких трудностях, опасностях или иных превратностях. Кто здесь окажется слаб, того придется отвергнуть, но тот, кто чистым выйдет из этого испытания, словно золото из огня, того надо поставить правителем, оказывать ему особые почести и присуждать награды как при жизни, так и после кончины. Вот что примерно было сказано, когда наша беседа мимоходом коснулась этого, но тотчас же
b спряталась из страха затронуть то, что сейчас перед нами возникло.

— Сущая правда; я ведь помню.

— Тогда я, мой друг, не решался сказать то, что теперь решился. Осмелимся же сказать и то, что в качестве самых тщательных стражей следует ставить философов.

— Пусть это будет сказано.

Еще о природе философа и четырех добродетелях

— Прими во внимание, что у тебя их, естественно, будет немного, ведь природа их должна быть такой, как мы разобрали, между тем все свойства подобных натур редко встречаются вместе: большей частью они бывают разбросаны.

c — Что ты имеешь в виду?

— Способность к познанию, память, остроумие, проницательность и все, что с этим связано, обычно, как ты знаешь, не встречаются все зараз, а люди по-юношески задорные и с блестящим умом не склонны всегда жить размеренно и спокойно; напротив, из-за своей живости они мечутся во все стороны, и все постоянное их покидает.

— Ты прав.

— Если же люди отличаются постоянством нрава и
d переменчивость им чужда, на их верность можно скорее положиться, и на войне они с трудом поддаются страху, но эти же их свойства сказываются при усвоении знаний: они неподатливы, невосприимчивы и словно находятся в оцепенении, а когда надо над чем-нибудь таким потрудиться, их одолевают сон и зевота.

— Это бывает.

— Между тем мы говорили, что человек должен в полной мере обладать и теми, и этими свойствами, иначе не стоит давать ему столь тщательное воспитание, удостаивать его почестей и вручать ему власть.

— Это верно.

— Но не находишь ли ты, что указанное сочетание редко встречается?

— Да, редко!

— Значит, надо проверять человека в трудностях, e
опасностях и радостях, о чем мы и говорили раньше. Кроме того, добавим сейчас то, что мы тогда пропустили: надо упражнять его во многих науках, наблюдая, способен ли он воспринять самые высокие познания или он их убоится, подобно тому как робеют люди в других слу- 504
чаях.

— Это следует наблюдать. Но какие познания ты называешь высокими?

— Вероятно, ты помнишь, что, различив три вида души[16], мы сделали вывод относительно справедливости, рассудительности, мужества и мудрости, определив, что́ такое каждое из них.

— Если бы я не помнил, я не был бы вправе слушать дальнейшее.

— А помнишь ли ты то, что было сказано перед этим?

— Что именно?

— Мы как-то говорили, что для наилучшего рассмот- b
рения этих свойств есть другой, более долгий путь и, если пойти по нему, можно достичь полной ясности, но уже и из ранее сказанного можно сделать нужные заключения. Последнее вы признали достаточным, и, таким образом, получились выводы, на мой взгляд, не вполне точные. А удовлетворяют ли они вас, пожалуйста, скажите сами.

— Но мне-то,— отвечал Адимант,— они показались вполне доказательными, да и остальным тоже.

— Но, дорогой мой, мера в таких вещах, если она c
хоть сколько-нибудь отстает от действительности, уже не будет в надлежащей степени доказательной. Ведь несовершенное не может служить мерой чего бы то ни было. Впрочем, некоторым иной раз уже и это кажется достаточным, а дальнейшие поиски излишними.

— Такое впечатление создается очень у многих из-за их беспечности.

— Но всего менее этому должен поддаваться страж государства и законов.

— Конечно.

— Значит, мой друг, ему надо идти более долгим путем и не меньше усилий приложить к приобретению зна- d
ний, чем к гимнастическим упражнениям, иначе, как мы только что говорили, он никогда не достигнет совершен-

ства в самом важном и наиболее ему нужном знании.

— Да разве не это самое важное и есть что-то важнее справедливости и всего того, что мы разбирали?

— Да, есть нечто более важное, и это следует рассматривать не только в общих чертах, как мы делаем теперь: напротив, там нельзя ничего упустить, все должно быть завершенным. Разве не смешно, что в вещах незна-
e чительных прилагают старания, чтобы все вышло как можно точнее и чище, а в самом важном деле будто бы и вовсе не требуется величайшая тщательность!

Идея (эйдос) блага

— Конечно[, твое замечание ценно]. Но что такое это важнейшее знание и о чем оно, как ты считаешь? Или ты думаешь, тебя отпустят, не задав этого вопроса?

— На это я не слишком рассчитываю; пожалуйста, задавай вопросы и ты. Во всяком случае ты уже не раз об этом слышал, а сейчас ты либо просто не сообразил, либо
505 умышленно хочешь снова мне наделать хлопот своим вмешательством; последнее, думаю я, вероятнее. Ты часто уже слышал: идея блага[17] — вот это самое важное знание; через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное. Ты и сейчас почти наверное знал, что я именно так скажу и, вдобавок, что идею эту мы недостаточно знаем. А коль скоро не знаем, то без нее, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, уверяю тебя, ничто не послужит нам на пользу: это вроде того, как приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она
b принесет. Или ты думаешь, главное дело в том, чтобы приобрести побольше имущества, не думая о том, хорошее ли оно? Может быть, надо понимать все что угодно, а о прекрасном и благом вовсе не помышлять?

— Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

— Но ведь ты знаешь, что, по мнению большинства, благо состоит в удовольствии, а для людей более тонких — в понимании?[18]

— Конечно.

— И знаешь, мой друг, те, кто держится этого взгляда, не в состоянии указать, что́ представляет собой это понимание, но в конце концов бывают вынуждены сказать, будто оно есть понимание того, что́ хорошо.

— Это просто смешно.

c — Еще бы не смешно, если, упрекая нас в неведении блага, они затем говорят с нами как с ведающими это, называя благом понимание того, что́ хорошо, как будто

нам станет понятно, что́ они говорят, если они будут часто произносить слово «благо».

— Сущая правда.

— Что же? Те, кто определяет благо как удовольствие, меньше ли исполнены заблуждений? Разве им не приходится признать, что бывают дурные удовольствия?

— И даже очень дурные.

— Выходит, думаю я, что они признаю́т, будто благо и зло — одно и то же[19]. Разве нет?

— Именно так. d

— Следовательно, ясно, что во всем этом очень много спорного.

— Конечно.

— Далее. Разве не ясно и это: в качестве справедливого и прекрасного многие выбрали бы то, что кажется им таковым, хотя бы оно и не было им на самом деле, и соответственно действовали бы, приобретали и выражали бы свои мнения; что же касается блага, здесь никто не довольствуется обладанием мнимого, но все ищут подлинного блага, а мнимым всякий пренебрегает.

— Безусловно.

— К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но e
ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит. В этом она не может быть совершенно уверена, как во всем остальном, вот почему она терпит неудачу и в том, что могло бы быть ей на пользу. Неужели мы скажем, что и те лучшие в государстве люди, которым мы готовы 506
все вверить, тоже должны быть в таком помрачении относительно этого важного предмета?

— Ни в коем случае.

— Я думаю, что справедливость и красота, если неизвестно, в каком отношении они суть благо, не найдут для себя достойного стража в лице человека, которому это неведомо. Предвижу, что без этого никто и не может их познать.

— Ты верно предвидишь.

— Между тем государственный строй будет у нас в совершенном порядке только в том случае, если его бу- b
дет блюсти страж, в этом сведущий.

— Это необходимо. Но ты-то сам, Сократ, считаешь благо знанием или удовольствием? Или чем-то иным, третьим?

— Ну что ты за человек! Мне хорошо известно, да и

ты прежде хорошо показал, что тебя не могут удовлетворить обычные мнения об этих вещах.

— Мне кажется, Сократ, неправильным, когда чужие взгляды умеют излагать, а свои собственные — нет,
c несмотря на долгие занятия в этой области.

— Как так? По-твоему, человек вправе говорить о том, чего он не знает, выдавая себя за знающего?

— Вовсе не за знающего, но пусть он изложит, что он думает, именно как свои соображения.

— Как? Разве ты не замечал, что все мнения, не основанные на знании [20], никуда не годятся? Даже лучшие из них и те слепы. Если у людей бывают какие-то верные мнения, не основанные на понимании, то чем они, по-твоему, отличаются от слепых, которые правильно идут по дороге?

— Ничем.

— Ты предпочитаешь наблюдать безобразное, ту-
d манное и неясное, хотя есть возможность узнать от других то, что и ясно и красиво?

— Ради Зевса, Сократ,— воскликнул Главкон,— не отстраняйся, словно ты уже закончил рассуждение. С нас будет достаточно, если ты разберешь вопрос о благе так, как ты рассматривал справедливость, рассудительность и все остальное.

— Мне же, дорогой мой, этого тем более будет достаточно. Как бы мне только не сплоховать, а то своим нелепым усердием я вызову смех. Но, мои милые, что такое благо само по себе, это мы пока оставим в стороне,
e потому что, мне кажется, оно выше тех моих мнений, которых можно было достигнуть при нынешнем нашем размахе. А вот о том, что рождается от блага и чрезвычайно на него походит, я охотно поговорил бы, если вам угодно, а если нет, тогда оставим и это.

— Пожалуйста, говори, а о его родителе [21] ты нам расскажешь в дальнейшем.

507 — Хотелось бы мне быть в состоянии отдать вам целиком этот мой долг, а не только проценты, как теперь. Но взыщите пока хоть проценты, то есть то, что рождается от самого блага. Однако берегитесь, как бы я нечаянно не провел вас, представив неверный счет.

— Мы остережемся по мере сил. Но ты продолжай.

— Все же только заручившись вашим согласием и напомнив вам о том, что мы с вами уже говорили раньше да и вообще нередко упоминали.

b — А именно?

— Мы считаем, что есть много красивых вещей, много благ и так далее, и мы разграничиваем их с помощью определения.

— Да, мы так считаем.

— А также, что есть прекрасное само по себе, благо само по себе и так далее в отношении всех вещей, хотя мы и признаем, что их много. А что́ такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идее, одной для каждой вещи.

— Да, это так.

— И мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть.

— Конечно.

— Посредством чего в нас видим мы то, что мы ви- c
дим?

— Посредством зрения.

— И не правда ли, посредством слуха мы слышим все то, что можно слышать, а посредством остальных чувств мы ощущаем все, что поддается ощущению?

— Ну и что же?

— Обращал ли ты внимание, до какой степени драгоценна эта способность видеть и восприниматься зрением, созданная в наших ощущениях демиургом?

— Нет, не особенно.

— А ты взгляни на это вот как: чтобы слуху слышать, а звуку звучать, требуется ли еще нечто третье,
так, что, когда оно отсутствует, ничто не слышится и не d
звучит?

— Ничего третьего тут не нужно.

— Я думаю, что и для многих остальных ощущений — но не для всех — не требуется ничего подобного. Или ты можешь что-нибудь возразить?

— Нет, не могу.

— А разве ты не замечал, что это требуется для зрения и для всего того, что можно видеть?

— Что ты говоришь?

— Какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету ни были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не
увидит и не различит цвета, если будет пользоваться e
своим зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого предназначенного.

— Что же это, по-твоему, такое?

— То, что ты называешь светом.

— Ты прав.

— Значит, немаловажным началом связуются друг с другом зрительное ощущение и возможность зрительно
508 восприниматься; их связь ценнее всякой другой, потому что свет драгоценен.

— Еще бы ему не быть!

— Кого же из небесных богов можешь ты признать владычествующим над ним и чей это свет позволяет нашему зрению всего лучше видеть, а предметам — восприниматься зрением?

— Того же бога, что и ты, и все остальные. Ведь ясно, что ты спрашиваешь о Солнце.

— А не находится ли зрение по своей природе вот в каком отношении к этому богу...

— В каком?

— Зрение ни само по себе, ни в том, в чем оно воз-
b никает — мы называем это глазом,— не есть Солнце.

— Конечно, нет.

— Однако из орудий наших ощущений оно самое солнцеобразное.

— Да, самое.

— И та способность, которой обладает зрение, уделена ему Солнцем как некое истечение.

— Конечно.

— Значит, и Солнце не есть зрение. Хотя оно — причина зрения, но само зрение его видит.

— Да, это так.

— Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом,— ведь благо произвело его подоб-
c ным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам.

— Как это? Разбери мне подробнее.

— Ты знаешь, когда напрягаются, чтобы разглядеть предметы, озаренные сумеречным сиянием ночи, а не те, цвет которых предстает в свете дня, зрение притупляется, и человека можно принять чуть ли не за слепого, как будто его глаза не в порядке.

— Действительно, это так.

d — Между тем те же самые глаза отчетливо видят предметы, освещенные Солнцем: это показывает, что зрение в порядке.

— И что же?

— Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие,

она воспринимает их и познает, что показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума.

— Похоже на это.

— Так вот, то, что придает познаваемым вещам e
истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое — познание и истина, но, если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, 509
так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать что-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше.

— Каким же ты считаешь его несказанно прекрасным, если, по твоим словам, от него зависят и познание, и истина, само же оно превосходит их своей красотой! Но конечно, ты понимаешь под этим не удовольствие?

— Не кощунствуй! Лучше вот как рассматривай его образ...

— Как? b

— Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть видимым, но и рождение (γένεσιν), рост а также питание, хотя само оно не есть становление (γένεσιν).

— Как же иначе?

— Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой.

Тут Главкон очень забавно воскликнул: c

— Аполлон! Как удивительно высоко мы взобрались!

— Ты сам виноват, — сказал я, — ты заставляешь меня излагать мое мнение о благе.

— И ты ни в коем случае не бросай этого; не говоря уж о другом, разбери снова это сходство с Солнцем — не пропустил ли ты чего.

— Ну, там у меня многое пропущено.

— Не оставляй в стороне даже мелочей!

— Думаю, их слишком много; впрочем, насколько это сейчас возможно, постараюсь ничего не пропустить.

— Непременно постарайся.

Мир умопостигаемый и мир видимый

d — Так вот, считай, что есть двое
владык, как мы и говорили: один —
надо всеми родами и областями умо-
постигаемого, другой, напротив, надо
всем зримым — не хочу называть это небом, чтобы
тебе не казалось, будто я как-то мудрю со словами [22].
Усвоил ты эти два вида, зримый и умопостигаемый?

— Усвоил.

— Для сравнения возьми линию, разделенную на
два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, то есть
область зримого и область умопостигаемого, раздели
опять таким же путем, причем область зримого ты раз-
делишь по признаку большей или меньшей отчетливо-
e сти. Тогда один из получившихся там отрезков будет
содержать образы. Я называю так прежде всего тени,
510 затем отражения в воде и в плотных, гладких и глян-
цевитых предметах — одним словом, все подобное
этому.

— Понимаю.

— В другой раздел, сходный с этим, ты поместишь находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также все то, что изготовляется.

— Так я это и размещу.

— И разве не согласишься ты признать такое разделение в отношении подлинности и неподлинности: как то, что мы мним, относится к тому, что мы действительно знаем, так подобное относится к уподобляемому.

b — Я с этим вполне согласен.

— Рассмотри в свою очередь и разделение области умопостигаемого — по какому признаку надо будет ее делить.

— По какому же?

Беспредпосылочное начало. Разделы умопостигаемого и видимого

— Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь [23].

— То, что ты говоришь, я недостаточно понял.
— Тебе легче будет понять, если сперва я скажу c
вот что: я думаю, ты знаешь, что те, кто занимается геометрией, счетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что́ такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих d
положений, они разбирают уже все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения.

— Это-то я очень хорошо знаю.

— Но ведь когда они вдобавок пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили. Так и во всем остальном. То же самое относится к произведениям ваяния и живописи: от них может падать тень, и возможны их отражения в e
воде, но сами они служат лишь образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором. 511

— Ты прав.

— Вот об этом виде умопостигаемого я тогда и говорил: душа в своем стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает отчетливое их выражение.

— Я понимаю: ты говоришь о том, что́ изучают b
при помощи геометрии и родственных ей приемов.

— Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими c
идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним.

— Я понимаю, хотя и не в достаточной степени: мне кажется, ты говоришь о сложных вещах. Однако ты хочешь установить, что бытие и все умопостигаемое при помощи диалектики можно созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью только так называемых наук, которые исходят из предположений. Правда, и такие исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого при помощи рассудка, а не посредством
d ощущений, но поскольку они рассматривают ее на основании своих предположений, не восходя к первоначалу, то, по-твоему, они и не могут постигнуть ее умом, хотя она вполне умопостигаема, если постичь ее первоначало. Рассудком же ты называешь, по-моему, ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных. Однако это еще не ум, так как рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом [24].

— Ты выказал полнейшее понимание. С указанными четырьмя отрезками соотнеси мне те четыре состояния, что возникают в душе: на высшей ступени — разум,
e на второй — рассудок, третье место удели вере, а последнее — уподоблению [25], и расположи их соответственно, считая, что, насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нем и достоверности.

— Понимаю. Я согласен и расположу их так, как ты говоришь.

КНИГА СЕДЬМАЯ

Символ пещеры

— После этого,— сказал я,— ты мо- 514
жешь уподобить нашу человеческую
природу в отношении просвещенности и непросвещен-
ности вот какому состоянию... Представь, что люди
как бы находятся в подземном жилище наподобие пе-
щеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет.
С малых лет у них на ногах и на шее оковы, так что
людям не двинуться с места, и видят они только то,
что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову b
они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к
свету, исходящему от огня, который горит далеко в вы-
шине, а между огнем и узниками проходит верхняя до-
рога, огражденная, представь, невысокой стеной вроде
той ширмы, за которой фокусники помещают своих по-
мощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

— Это я себе представляю,— сказал Главкон.

— Так представь же себе и то, что за этой стеной
другие люди несут различную утварь, держа ее так, что c
она видна поверх стены; проносят они и статуи, и
всяческие изображения живых существ, сделанные из 515
камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих
разговаривают, другие молчат.

— Странный ты рисуешь образ и странных узников!

— Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь,
что, находясь в таком положении, люди что-нибудь ви-
дят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых
огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

— Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь
они вынуждены держать голову неподвижно? b

— А предметы, которые проносят там, за стеной?
Не то же ли самое происходит и с ними?

— То есть?

— Если бы узники были в состоянии друг с другом
беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что
дают названия именно тому, что видят?

— Непременно так.

— Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?

— Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

c — Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов.

— Это совершенно неизбежно.

— Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше.
d И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную проходящую перед ним вещь и заставят отвечать на вопрос, что это такое? Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

— Конечно, он так подумает.

e — А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза и не отвернется он поспешно к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?

— Да, это так.

— Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на
516 свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят.

— Да, так сразу он этого бы не смог.

— Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на

самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет. b

— Несомненно.

— И наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других ему чуждых средах.

— Конечно, ему это станет доступно.

— И тогда уж он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве, и оно же каким-то образом есть причина всего того, что́ этот человек и другие узни- c
ки видели раньше в пещере.

— Ясно, что он придет к такому выводу после тех наблюдений.

— Так как же? Вспомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и сотоварищей по заключению, разве не сочтет он блаженством перемену своего положения и разве не пожалеет своих друзей?

— И даже очень.

— А если они воздавали там какие-нибудь почести и хвалу друг другу, награждая того, кто отличался наиболее острым зрением при наблюдении текущих мимо предметов и лучше других запоминал, что́ обычно появлялось сперва, что после, а что и одновременно, d
и на этом основании предсказывал грядущее, то, как ты думаешь, жаждал бы всего этого тот, кто уже освободился от уз, и разве завидовал бы он тем, кого почитают узники и кто среди них влиятелен? Или он испытывал бы то, о чем говорит Гомер, то есть сильнейшим образом желал бы

...как поденщик, работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный [1]

и скорее терпеть что угодно, только бы не разделять представлений узников и не жить так, как они?

— Я-то думаю, он предпочтет вытерпеть все что e
угодно, чем жить так.

— Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

— Конечно.

— А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней?
517 Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это потребовалось бы немалое время,— разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?

— Непременно убили бы.

— Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление
b следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине,— это подъем души в область умопостигаемого. Если ты все это допустишь, то постигнешь мою заветную мысль — коль скоро ты стремишься ее узнать,— а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что мне видится: в
c том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.

— Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

— Тогда будь со мной заодно еще вот в чем: не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремят-
d ся ввысь. Да это и естественно, поскольку соответствует нарисованной выше картине.

— Да, естественно.

Созерцание божественных вещей (справедливости самой по себе) и вещей человеческих

— Что же? А удивительно разве, по-твоему, если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцаний к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным? Зрение еще не привыкло, а между тем, прежде чем он привыкнет к окружающему мраку, его заставляют выступать на суде или еще где-нибудь и

сражаться по поводу теней справедливости или изображений, отбрасывающих эти тени, так что приходится спорить о них в том духе, как это воспринимают люди, e
никогда не видавшие самое справедливость.

— Да, в этом нет ничего удивительного.

— Всякий, кто соображает, вспомнил бы, что есть 518
два рода нарушения зрения, то есть [оно нарушается] по двум причинам: либо когда переходят из света в темноту, либо из темноты — на свет. То же самое происходит и с душой; это можно понять, видя, как иногда душа находится в замешательстве и не способна что-либо разглядеть. Вместо того чтобы бессмысленно смеяться, лучше понаблюдать, пришла ли эта душа из более светлой жизни и потому с непривычки омрачилась, или же, наоборот, перейдя от полного невежества к светлой жизни, она ослеплена ярким сиянием: такое ее состоя- b
ние и такую жизнь можно счесть блаженством, той же, первой, посочувствовать [2]. Если же при взгляде на нее кого-то все-таки разбирает смех, пусть он меньше смеется над ней, чем над той, что явилась сверху, из света.

— Ты очень правильно говоришь.

— Раз это верно, вот как должны мы думать об этих душах: просвещенность — это совсем не то, что утверждают о ней некоторые лица, заявляющие, будто в душе у человека нет знания и они его туда вкладывают, c
вроде того как вложили бы в слепые глаза зрение.

— Верно, они так утверждают.

— А это наше рассуждение показывает, что у каждого в душе есть такая способность; есть у души и орудие, помогающее каждому обучиться. Но как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо. Не правда ли? d

— Да.

Искусство обращения человека к созерцанию идей (эйдосов)

— Как раз здесь и могло бы проявиться искусство обращения: каким образом всего легче и действеннее можно обратить человека. Это вовсе не значит вложить в него способность видеть — она у него уже имеется, но неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо. Вот здесь-то и надо приложить силы.

— Видимо, так.

— Некоторые положительные свойства, относимые к душе, очень близки, пожалуй, к таким же свойствам
e тела; в самом деле, у человека сперва их может и не быть, они развиваются позднее путем упражнения и входят в привычку. Но способность понимания, как видно, гораздо более божественного происхождения; она никогда не теряет своей силы, но в зависимости от направленности бывает то полезной и пригодной, то непригодной
519 и даже вредной. Разве ты не замечал у тех, кого называют хотя и дурными людьми, но умными, как проницательна их душонка и как они насквозь видят то, что им надо? Значит, зрение у них неплохое, но оно вынуждено служить их порочности, и, чем острее они видят, тем больше совершают зла.

— Конечно, я это замечал.

— Однако если сразу же, еще в детстве, пресечь природные наклонности такой натуры, которые, словно
b свинцовые грузила, влекут ее к обжорству и различным другим наслаждениям и направляют взор души вниз, то, освободившись от всего этого, душа обратилась бы к истине, и те же самые люди стали бы различать там все так же остро, как теперь в том, на что направлен их взор.

— Это естественно.

Роль этого искусства в управлении государством

— Что же? А разве естественно и неизбежно не вытекает из сказанного раньше следующее: для управления государством не годятся как люди
c непросвещенные и не сведущие в истине, так и те, кому всю жизнь предоставлено заниматься самоусовершенствованием,— первые потому, что в их жизни нет единой цели, стремясь к которой они должны были бы действовать, что бы они ни совершали в частной или общественной жизни, а вторые потому, что по доброй воле они не станут действовать, полагая, что уже при жизни переселились на Острова блаженных[3].

— Это верно.

— Раз мы — основатели государства, нашим делом будет заставлять лучшие натуры учиться тому познанию, которое мы раньше назвали самым высоким, то есть умению видеть благо и совершать к нему восхожде-
d ние; но когда, высоко поднявшись, они в достаточной мере его узрят, мы не позволим им того, что в наше время им разрешается.

— Что ты имеешь в виду?

— Мы не позволим им оставаться там, на вершине, из нежелания спуститься снова к тем узникам[4], и, худо ли бедно ли, они должны будут разделить с ними труды их и почести.

— Выходит, мы будем несправедливы к этим выдающимся людям и из-за нас они будут жить хуже, чем могли бы.

— Ты опять забыл, мой друг, что закон ставит e
своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан, делая так, чтобы они были друг другу взаимно полезны в
той мере, в какой они вообще могут быть полезны для 520
всего общества. Выдающихся людей он включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства.

— Правда, я позабыл об этом.

— Заметь, Главкон, что мы не будем несправедливы к тем, кто становится у нас философами, напротив, мы предъявим к ним лишь справедливое требование, заставляя их заботиться о других и стоять на страже их интересов. Мы скажем им так: «Во всех других государствах b
люди, обратившиеся к философии, вправе не принимать участия в государственных делах, потому что люди сделались такими сами собой, вопреки государственному строю, а то, что вырастает само собой, никому не обязано своим питанием и не должно стремиться возместить расходы. А вас родили мы для вас же самих и для остальных граждан, подобно тому как у пчел среди их роя бывают вожди и цари. Вы воспитаны лучше и совершеннее, чем те философы, и более их способны заниматься и тем
и другим. Поэтому вы должны, каждый в свой черед, c
спускаться в обитель прочих людей и привыкать созерцать темные стороны жизни. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие там, разглядите и распознаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, так как вы уже раньше лицезрели правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго. Тогда государство будет у нас с вами устроено уже наяву, а не во сне, как это происходит сейчас в большинстве государств, где идут междоусобные войны и призрачные
сражения за власть, — будто это какое-то великое благо. d
По правде же дело обстоит вот как: где всего менее стре-

мятся к власти те, кому предстоит править, там государство управляется лучше всего и распри отсутствуют полностью; совсем иначе бывает в государстве, где правящие настроены противоположным образом.

— Безусловно.

— А ты не думаешь, что наши питомцы, слыша это, выйдут из нашего повиновения и не пожелают трудиться, каждый в свой черед, вместе с гражданами, а предпочтут все время пребывать друг с другом в области чистого [бытия]? [5]

e — Этого не может быть, потому что мы обращаемся к людям справедливым с нашим справедливым требованием. Но во всяком случае каждый из них пойдет управлять только потому, что это необходимо,— в полную противоположность современным правителям в любом государстве.

— Так уж обстоит дело, дорогой мой. Если ты най-
521 дешь для тех, кому предстоит править, лучший образ жизни, чем обладание властью, тогда у тебя может осуществиться государство с хорошим государственным строем. Ведь только в таком государстве будут править те, кто на самом деле богат — не золотом, а тем, чем должен быть богат счастливый: добродетельной и разумной жизнью. Если же бедные и неимущие добиваются доступа к общественным благам, рассчитывая урвать себе оттуда кусок, тогда не быть добру: власть становится чем-то таким, что можно оспаривать, и подобного рода домашняя, внутренняя война губит и участвующих в ней, и остальных граждан.

— Совершенно верно.

b — А можешь ты назвать какой-нибудь еще образ жизни, выражающий презрение к государственным должностям, кроме того, что посвящен истинной философии?

— Клянусь Зевсом, нет.

— Однако не следует, чтобы к власти приходили те, кто прямо-таки в нее влюблен. А то с ними будут сражаться соперники в этой любви.

— Несомненно.

— Кого же иного заставишь ты встать на страже государства, как не тех, кто вполне сведущ в деле наилучшего государственного правления, а вместе с тем имеет и другие достоинства и ведет жизнь более добродетельную, чем государственные деятели?

— Никого.

— Хочешь, рассмотрим, каким образом получаются такие люди и с помощью чего можно вывести их наверх, к свету, подобно тому, как, по преданию, некоторые поднялись из Аида к богам? c

— Очень хочу!

— Но ведь это не то же самое, что перевернуть черепок[6]; тут надо душу повернуть от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия; такое восхождение мы, верно, назовем стремлением к мудрости.

— Конечно.

— Не следует ли нам рассмотреть, какого рода познание способствует этому? d

— Да, это надо сделать.

Разделы наук, направленных на познание чистого бытия

— Так какое же познание, Главкон, могло бы увлечь душу от становления к бытию? Но чуть только я задал этот вопрос, мне вот что пришло на ум: разве мы не говорили, что [будущие философы] непременно должны в свои юные годы основательно знакомиться с военным делом?

— Говорили.

— Значит, то познание, которое мы ищем, должно дополняться еще и этим.

— То есть чем?

— Оно не должно быть бесполезным для воинов.

— Конечно, не должно, если только это возможно.

— Как мы уже говорили раньше, их воспитанию служат у нас гимнастические упражнения и мусическое e
искусство.

— Да, это у нас уже было.

— Между тем гимнастика направлена на то, что может как возникать, так и исчезать,— ведь от нее зависит, прибавляется ли или убавляется крепость тела.

— Понятно.

— А ведь это совсем не то, искомое, познание.

— Нет, не то. 522

— Но быть может, таково мусическое искусство, которое мы разобрали раньше?

— Но именно оно, если ты помнишь,— сказал Главкон,— служило как бы противовесом гимнастике, ведь оно воспитывает нравы стражей: гармония делает их уравновешенными, хоть и не сообщает им знания, а ритм сообщает их действиям последовательность. В речах их также оказываются родственные этим свойства мусического искусства, будь то в произведениях вымышленных

или более близких к правде. Но познания, ведущего к
b тому благу, которое ты теперь ищешь, в мусическом искусстве нет вовсе.

— Как это удачно ты мне напомнил: действительно, ничего такого в нем нет, как мы говорили. Но, милый Главкон, в чем могло бы оно содержаться? Ведь все искусства оказались грубоватыми.

— Конечно. Какое же еще остается познание, если отпадают и мусическое искусство, и гимнастика, и все остальные искусства?

— Погоди-ка. Если, кроме них, мы уже ничем не располагаем, давай возьмем то, что распространяется на них всех.

— Что же это такое?

c — Да то общее, чем пользуется любое искусство, а также рассудок и знания, то, что каждый человек должен узнать прежде всего.

— Что же это?

Счет и число как один из разделов познания чистого бытия

— Да пустяк: надо различать, что такое один, два и три. В общем я называю это числом и счетом. Разве не так обстоит дело, что любое искусство и знание вынуждено приобщаться к нему?

— Да, именно так.

— А военное дело?

— И для него это совершенно неизбежно.

d — Презабавным же полководцем выставляет Агамемнона Паламед в трагедиях! Обратил ли ты внимание, что Паламед — изобретатель чисел — говорит там про себя, что это именно он распределил по отрядам войско под Илионом, произвел подсчет кораблей и всего прочего, как будто до того они не были сосчитаны? Видно, Агамемнон не знал даже, сколько у него самого ног, раз он не умел считать![7] Каким уж там полководцем может он быть, по-твоему?

— Нелепым, если только это действительно было так.

e — Признáем ли мы необходимой для полководца эту науку, то есть чтобы он умел вычислять и считать?

— Это крайне необходимо, если он хочет хоть что-нибудь понимать в воинском деле, более того, если он вообще хочет быть человеком.

— Но замечаешь ли ты в этой науке то же, что и я?

— А именно?

— По своей природе она относится, пожалуй, 523
к тому, что ведет человека к размышлению, то есть к тому, что́ мы с тобой ищем, но только никто не пользуется ею действительно как наукой, увлекающей нас к бытию.

— Что ты имеешь в виду?

— Попытаюсь объяснить свою мысль. Но как я для самого себя устанавливаю различие между тем, что ведет нас к предмету нашего обсуждения, а что нет, это ты посмотри вместе со мной, говоря прямо, с чем ты согласен, а с чем нет, чтобы мы могли таким образом яснее разглядеть, верны ли мои догадки.

— Так указывай же мне путь.

— Я указываю, а ты смотри. Кое-что в наших восприятиях не побуждает наше мышление к дальнейшему b
исследованию, потому что достаточно определяется самим ощущением; но кое-что решительно требует такого исследования, поскольку ощущение не дает ничего надежного.

— Ясно, что ты говоришь о предметах, видных издалека, как бы в смутной дымке.

— Не очень-то ты схватил мою мысль!

— Но о чем же ты говоришь?

— Не побуждает к исследованию то, что не вызывает
одновременно противоположного ощущения, а то, что c
вызывает такое ощущение, я считаю побуждающим к исследованию, поскольку ощущение обнаруживает одно нисколько не больше, чем другое, ему противоположное, все равно, относится ли это ощущение к предметам, находящимся вблизи или к далеким. Ты поймешь это яснее на следующем примере: вот, скажем, три пальца — мизинец, безымянный и средний...

— Ну да.

— Считай, что я говорю о них как о предметах, рассматриваемых вблизи, но обрати здесь внимание вот на что...

— На что же?

— Каждый из них одинаково является пальцем —
в этом отношении между ними нет никакой разницы, d
все равно, находится ли он с краю или посредине, белый ли он или черный, толстый или тонкий и так далее. Во всем этом душа большинства людей не бывает вынуждена обращаться к мышлению с вопросом: «А что это, собственно, такое — палец?», потому что зрение никогда

не показывало ей, что палец одновременно есть и нечто противоположное пальцу.

— Конечно, не показывало.

— Так что здесь это, естественно, не побуждает к
e размышлению и не вызывает его.

— Естественно.

— Далее. А бо́льшую или меньшую величину пальцев разве можно в достаточной мере определить на глаз и разве для зрения не безразлично, какой палец находится посредине, а какой с краю? А на ощупь можно ли в точности определить, толстый ли палец, тонкий ли, мягкий или жесткий? Да и остальные ощущения разве не
524 слабо обнаруживают все это? С каждым из них не так ли бывает: ощущение, назначенное определять жесткость, вынуждено приняться и за определение мягкости и потому извещает душу, что одна и та же вещь ощущается им и как жесткая, и как мягкая.

— Да, так бывает.

— В подобных случаях душа в свою очередь недоумевает, что́ обозначено этим ощущением как жесткое, когда та же самая вещь названа им мягкой. То же самое и при ощущении легкого и тяжелого: душа не понимает, легкая это вещь или тяжелая, если восприятие обозначает тяжелое как легкое, а легкое как тяжелое.

b — Такие сообщения странны для души и нуждаются в рассмотрении.

Рассуждение и размышление как путь познания чистого бытия

— Естественно, что при таких обстоятельствах душа привлекает себе на помощь рассуждение и размышление и прежде всего пытается разобраться, об одном ли предмете или о двух разных предметах сообщает ей в том или ином случае ощущение.

— Как же иначе?

— И если выяснится, что это два предмета, то каждый из них окажется и иным, и одним и тем же.

— Да.

— Если каждый из них один, а вместе их два, то эти два будут в мышлении разделены, ибо, если два
c не разделены, они мыслятся уже не как два, а как одно.

— Верно.

— Ведь зрение, утверждаем мы, воспринимает большое и малое не раздельно, а как нечто слитное, не правда ли?

— Да.

— Для выяснения этого мышление в свою очередь вынуждено рассмотреть большое и малое, но не в их слитности, а в их раздельности: тут полная противоположность зрению.

— Это верно.

— Так вот, не из-за этого ли и возникает у нас прежде всего вопрос: что же это, собственно, такое — большое и малое?

— Именно из-за этого.

— И таким образом, одно мы называем умопостигаемым, а другое — зримым.

— Совершенно верно. d

— Так вот как раз это я и пытался теперь сказать: кое-что побуждает рассудок к деятельности, а кое-что — нет. То, что воздействует на ощущения одновременно со своей противоположностью, я определил как побуждающее, а что таким образом не воздействует, то и не будит мысль.

— Теперь я уже понял, и мне тоже кажется, что это так.

— Далее. К какому из этих двух разрядов относятся единица и число?

— Не соображу.

— А ты сделай вывод из сказанного ранее. Если нечто единичное достаточно хорошо постигается само по себе, будь то зрением, будь то каким-либо иным чувством, то не возникает стремления выяснить его сущность, e
как я это показал на примере с пальцем. Если же в нем постоянно обнаруживается и какая-то противоположность, так что оно оказывается единицей не более чем ее противоположностью, тогда требуется уже какое-либо суждение; в этом случае душа вынуждена недоумевать, искать, будоражить в самой себе мысль и задавать себе вопрос: что же это такое — единица сама по себе? Таким-то образом познание этой единицы вело бы и побуж- 525
дало к созерцанию бытия [8].

Созерцание тождественного

— Но конечно,— сказал Главкон,— не меньше это наблюдается и в том случае, когда мы созерцаем тождественное: одно и то же мы видим и как единое, и как бесконечное множество.

— Раз так бывает с единицей, не то же ли самое и со всяким числом вообще? — спросил я.

— Как же иначе?

— Но ведь арифметика и счет целиком касаются числа?

— Конечно.

b — И оказывается, что как раз они-то и ведут к истине.

— Да к тому же превосходным образом.

— Значит, они принадлежат к тем познаниям, которые мы искали. Воину необходимо их усвоить для войскового строя, а философу — для постижения сущности всякий раз, как он вынырнет из области становящегося, иначе ему никогда не стать мыслителем.

— Это так.

— А ведь наш страж — он и воин, и философ.

— Так что же?

Обращение души от становления к истинному бытию. Искусство счета

— Эта наука, Главкон, подходит для того, чтобы установить закон и убедить всех, кто собирается занять выс- c шие должности в государстве, обратиться к искусству счета, причем заниматься им они должны будут не как попало, а до тех пор, пока не придут с помощью самого мышления к созерцанию природы чисел — не ради купли-продажи, о чем заботятся купцы и торговцы, но для военных целей и чтобы облегчить самой душе ее обращение от становления к истинному бытию.

— Прекрасно сказано!

— Действительно, теперь, после разбора искусства d счета, я понимаю, как оно тонко и во многом полезно нам для нашей цели, если занимаются им ради познания, а не по-торгашески.

— А чем именно оно полезно?

— Да тем, о чем мы только что говорили: оно усиленно влечет душу ввысь и заставляет рассуждать о числах самих по себе, ни в коем случае не допуская, чтобы кто-нибудь подменял их имеющими число видимыми и осязаемыми телами. Ты ведь знаешь, что те, e кто силен в этой науке, осмеют и отвергнут попытку мысленно разделить самое единицу, но если ты все-таки ее раздробишь, они снова умножат части, боясь, как бы единица оказалась не единицей, а многими долями одного.

— Ты совершенно прав.

526 — Как ты думаешь, Главкон, если спросить их: «Достойнейшие люди, о каких числах вы рассуждаете? Не о тех ли, в которых единица действительно такова,

какой вы ее считаете, то есть всякая единица равна всякой единице, ничуть от нее не отличается и не имеет в себе никаких частей?» — как ты думаешь, что они ответят?

— Да, по-моему, что они говорят о таких числах, которые допустимо лишь мыслить, а иначе с ними никак нельзя обращаться [9].

— Вот ты и видишь, мой друг, что нам и в самом деле необходима эта наука, раз оказывается, что она b
заставляет душу пользоваться самим мышлением ради самой истины.

— И как умело она это делает!

— Что же? Приходилось ли тебе наблюдать, как люди с природными способностями к счету бывают восприимчивы, можно сказать, ко всем наукам? Даже все те, кто туго соображают, если они обучаются этому и упражняются, то, хотя бы они не извлекали из этого для себя никакой иной пользы, все же становятся более восприимчивыми, чем были раньше.

— Да, это так.

— Право, я думаю, ты нелегко и не много найдешь c
таких предметов, которые представляли бы для обучающегося, даже усердного, больше трудностей, чем этот.

— Конечно, не найду.

— И ради всего этого нельзя оставлять в стороне такую науку, напротив, именно с ее помощью надо воспитывать людей, имеющих прекрасные природные задатки.

— Я с тобой согласен.

— Стало быть, пусть это будет у нас первая наука. Рассмотрим же и вторую, связанную, впрочем, с первой: подходит ли она нам?

— Какая именно? Или ты говоришь о геометрии?

— Да, именно.

Геометрия

— Поскольку она применяется в d
военном деле, ясно, что подходит,— сказал Главкон.— При устройстве лагерей, занятии местностей, при стягивании и развертывании войск и разных других военных построениях как во время сражения, так и в походах, конечно, скажется разница между знатоком геометрии и тем, кто ее не знает.

— Но для этого было бы достаточно какой-то незначительной части геометрии и счета. Надо, однако, рассмотреть преобладающую ее часть, имеющую более широкое применение: направлена ли она к нашей цели, e

помогает ли она нам созерцать идею блага? Да, помогает, отвечаем мы, душе человека обратиться к той области, в которой заключено величайшее блаженство бытия — а ведь это-то ей и до́лжно увидеть любым способом.

— Ты прав.

— Значит, если геометрия заставляет созерцать бытие, она нам годится, если же становление — тогда нет.

— Действительно, мы так утверждаем.

527 — Но кто хоть немного знает толк в геометрии, не будет оспаривать, что наука эта полностью противоположна тем словесным выражениям, которые в ходу у занимающихся ею.

— То есть?

— Они выражаются как-то очень забавно и принужденно. Словно они заняты практическим делом и имеют в виду интересы этого дела, они употребляют выражения «построим» четырехугольник, «проведем» линию, «произведем наложение» и так далее, все это так и сыплется
b из их уст. А между тем это ведь наука, которой занимаются ради познания.

— Разумеется.

— Не оговорить ли нам еще вот что...

— А именно?

— Это наука, которой занимаются ради познания вечного бытия, а не того, что возникает и гибнет.

— Хорошая оговорка: действительно, геометрия — это познание вечного бытия.

— Значит, милый мой, она влечет душу к истине и воздействует на философскую мысль, стремя ее ввысь, между тем как теперь она у нас низменна вопреки должному.

— Да, геометрия очень даже на это воздействует.

c — Значит, надо по возможности строже предписать, чтобы граждане Прекрасного города ни в коем случае не оставляли геометрию, ведь немаловажно даже побочное ее применение.

— Какое?

— То, о чем ты говорил — в военном деле, да, впрочем, и во всех науках — для лучшего их усвоения: мы ведь знаем, какая бесконечная разница существует между человеком, причастным к геометрии и непричастным.

— Бесконечная, клянусь Зевсом!

— Так примем это как второй предмет изучения для наших юношей? [10]

— Примем.

Астрономия

— Что же? Третьим предметом будет d
у нас астрономия, как по-твоему?

— По-моему, да, потому что внимательные наблюдения за сменой времен года, месяцев и лет пригодны не только для земледелия и мореплавания, но не меньше и для руководства военными действиями.

— Это у тебя приятная черта: ты, видно, боишься, как бы большинству не показалось, будто ты предписываешь бесполезные науки. Между тем вот что очень важно, хотя поверить этому трудно: в науках этих очищается и вновь оживает некое орудие души каждого человека, которое другие занятия губят и делают сле- e
пым, а между тем сохранить его в целости более ценно, чем иметь тысячу глаз, ведь только при его помощи можно увидеть истину. Кто с этим согласен, тот решит, что ты говоришь удивительно хорошо, а кто этого никак не ощущает, тот, естественно, будет думать, будто ты несешь вздор, от которого, по их мнению, нет никакой пользы и нет в нем ничего заслуживающего упоминания. Так вот, ты сразу же учти, с каким из этих двух разрядов людей ты беседуешь. Или, может быть, ни с тем 528
ни с другим, но главным образом ради себя самого берешься ты за исследования? Но и тогда ты не должен иметь ничего против, если кто-нибудь другой сумеет извлечь из них для себя пользу.

— Чаще всего я люблю рассуждать вот так, посредством вопросов и ответов, но для самого себя.

— В таком случае дай задний ход [11], потому что мы сейчас неверно назначили следующий после геометрии предмет.

— В чем же мы ошиблись?

— После плоскостей мы взялись за объемные тела, находящиеся в движении, а надо бы раньше изучить их b
самих по себе, ведь правильнее было бы после второго измерения рассмотреть третье: оно касается кубов и всего того, что имеет глубину [12].

— Это так, Сократ, но здесь, кажется, ничего еще не открыли.

— Причина тут двоякая: нет такого государства, где наука эта была бы в почете, а исследуют ее слабо, так как она трудна. Исследователи нуждаются в руководителе, без него им не сделать открытий. Прежде всего

трудно ожидать, чтобы такой руководитель появился, а если даже он и появится, то при нынешнем положении вещей те, кто исследует эти вещи, не стали бы его слу-
c шать, так как они слишком высокого мнения о себе. Если бы все государство в целом уважало такие занятия и содействовало им, исследователи подчинились бы, и их непрерывные усиленные поиски раскрыли бы свойства изучаемого предмета. Ведь даже и теперь, когда большинство не оказывает почета этим занятиям и препятствует им, да и сами исследователи не отдают себе отчета в их полезности, они все же вопреки всему этому развиваются, настолько они привлекательны. Поэтому неудивительно, что наука эта появилась на свет.

d — Действительно, в ней очень много привлекательного. Но скажи мне яснее о том, что ты только что говорил: изучение всего плоскостного ты отнес к геометрии?

— Да.

— А после нее ты взялся за астрономию, но потом отступился.

— Я так спешил поскорее все разобрать, что от этого все получилось медленнее. Далее по порядку шла наука об измерении глубины, но, так как с ее изучением дело обстоит до смешного плохо, я перескочил через нее
e и после геометрии заговорил об астрономии, то есть о вращении тел, имеющих глубину.

— Ты правильно говоришь.

— Итак, четвертым предметом познания мы назовем астрономию, в настоящее время она как-то забыта, но она воспрянет, если ею займется государство.

— Естественно. Ты недавно упрекнул меня, Сократ, в том, что моя похвала астрономии была пошлой, так вот, теперь я произнесу ей похвалу в твоем духе:
529 ведь, по-моему, всякому ясно, что она заставляет душу взирать ввысь и ведет ее туда, прочь ото всего здешнего.

— Возможно, что всякому это ясно, кроме меня, мне-то кажется, что это не так.

— А как же?

— Если заниматься астрономией таким образом, как те, кто возводит ее до степени философии, то она даже слишком обращает наши взоры вниз.

— Что ты имеешь в виду?

— Великолепно ты, по-моему, сам для себя решил, что такое наука о вышнем. Пожалуй, ты еще скажешь,
b будто если кто-нибудь, запрокинув голову, разглядывает узоры на потолке и при этом кое-что распознает, то он

видит это при помощи мышления, а не глазами. Возможно, ты думаешь правильно, я-то ведь простоват и потому не могу считать, что взирать ввысь нашу душу заставляет какая-либо иная наука, кроме той, что изучает бытие и незримое. Глядит ли кто, разинув рот, вверх или же, прищурившись, вниз, когда пытается с помощью ощущений что-либо распознать, все равно, утверждаю я, он никогда этого не постигнет, потому что для подобного
рода вещей не существует познания и душа человека при c
этом смотрит не вверх, а вниз, хотя бы он даже лежал навзничь на земле или плыл по морю на спине.

— Да, поделом мне досталось! Ты прав. Но как, по-твоему, следует изучать астрономию в отличие от того, что делают теперь? В чем польза ее изучения для нашей цели?

— А вот как. Эти узоры на небе [13], украшающие область видимого, надо признать самыми прекрасными и
совершенными из подобного рода вещей, но все же они d
сильно уступают вещам истинным с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинными быстротой и медленностью, согласно истинному числу и во всевозможных истинных формах (σχήμασι), причем перемещается всё содержимое. Это постигается разумом и рассудком, но не зрением. Или, по-твоему, именно им?

— Ни в коем случае.

— Значит, небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия, подобно тому
как если бы нам подвернулись чертежи Дедала [14] или e
какого-нибудь иного мастера либо художника, отлично и старательно вычерченные. Кто сведущ в геометрии, тот, взглянув на них, нашел бы прекрасным их выполнение, но было бы смешно их всерьез рассматривать как источ-
ник истинного познания равенства, удвоения или 530
каких-либо иных отношений.

— Еще бы не смешно!

— А разве, по-твоему, не был бы убежден в этом и подлинный астроном, глядя на круговращение звезд? Он нашел бы, что все это устроено как нельзя более прекрасно,— ведь так создал демиург и небо, и все, что на небе: соотношение ночи и дня, их отношение к месяцу, а месяца — к году, звезд — ко всему этому и друг к
другу. Но он, конечно, будет считать нелепым того чело- b
века, который полагает, что все это всегда происходит одинаково и ни в чем не бывает никаких отклонений, причем всячески старается добиться здесь истины, меж-

ду тем как небесные светила имеют тело и воспринимаются с помощью зрения.

— Я согласен с твоими доводами.

— Значит, мы будем изучать астрономию так же, как геометрию, с применением общих положений, а то, что на небе, оставим в стороне, раз мы хотим действительно освоить астрономию и использовать еще неиспользован-
c ное разумное по своей природе начало нашей души.

— Ты намного осложняешь задачу астрономии в сравнении с тем, как ее теперь изучают.

— Я думаю, что и остальные наши предписания будут в таком же роде, если от нас как от законодателей ожидается какой-либо толк. Но можешь ли ты напомнить еще о какой-нибудь из подходящих наук?

— Сейчас, так сразу, не могу.

— Я думаю, что движение бывает не одного вида,
d а нескольких. Указать все их сумеет, быть может, знаток, но и нам представляются два вида...

— Какие же?

— Кроме указанного еще и другой, ему соответствующий.

— Какой же это?

Музыка

— Пожалуй, как глаза наши устремлены к астрономии, так уши — к движению стройных созвучий; эти две науки — словно родные сестры, по крайней мере так утверждают пифагорейцы, и мы с тобой, Главкон, согласимся с ними [15]. Поступим мы так?

— Непременно.

e — Предмет этот сложный, поэтому мы расспросим их, как они все это объясняют, может быть, они и еще кое-что добавят. Но что бы там ни было, мы будем настаивать на своем.

— А именно?

— Те, кого мы воспитываем, пусть даже не пытаются изучать что-нибудь несовершенное и направленное не к той цели, к которой всегда должно быть направлено все, как мы только что говорили по поводу астрономии.
531 Разве ты не знаешь, что и в отношении гармонии повторяется та же ошибка? Так же, как астрономы, люди трудятся там бесплодно: они измеряют и сравнивают воспринимаемые на слух созвучия и звуки.

— Клянусь богами, у них это выходит забавно: что-то они называют «уплотнением» и настораживают уши, словно ловят звуки голоса из соседнего дома;

одни говорят, что различают какой-то отзвук посреди, между двумя звуками, и что как раз тут находится наименьший промежуток, который надо взять за основу для измерений; другие спорят с ними, уверяя, что здесь нет разницы в звуках, но и те и другие ценят уши выше b
ума.

— Ты говоришь о тех добрых людях, что не дают струнам покоя и подвергают их пытке, накручивая на колки́. Чтобы не затягивать все это, говоря об ударах плектром, о том, как винят струны, отвергают их или кичатся ими, я прерву изображение и скажу, что имел в виду ответы не этих людей, а пифагорейцев, которых мы только что решили расспросить о гармонии. Ведь они поступают совершенно так же, как астрономы: они ищут числа в воспринимаемых на слух созвучиях, но c
не подымаются до рассмотрения общих вопросов и не выясняют, какие числа созвучны, а какие нет и почему [16].

— Чудесное это было бы дело — то, о чем ты говоришь!

— Да, действительно полезное для исследования красоты и блага, иначе бесполезно и стараться.

— Безусловно.

Диалектический метод

— Я по крайней мере думаю, что если изучение всех разобранных нами предметов доходит до установления их общности и родства и приводит к выводу d
относительно того, в каком именно отношении они друг к другу близки, то оно будет способствовать достижению поставленной нами цели, так что труд этот окажется небесполезным. В противном же случае он бесполезен.

— Мне тоже так сдается. Но ты говоришь об очень сложном деле, Сократ.

— Ты разумеешь вводную часть или что-нибудь другое? Разве мы не знаем, что все это лишь вступление к тому напеву, который надо усвоить? Ведь не считаешь же ты, что, кто в этом силен, тот и искусный диалектик? e

— Конечно, нет, клянусь Зевсом! Разве что очень немногие из тех, кого я встречал.

— А кто не в состоянии привести разумный довод или его воспринять, тот никогда не будет знать ничего из необходимых, по нашему мнению, знаний.

— Да, не иначе.

532 — Так вот, Главкон, это и есть тот самый напев, который выводит диалектика. Он умопостигаем, а между тем зрительная способность хотела бы его воспроизвести, но ведь ее попытки что-либо разглядеть обращены, как мы говорили, лишь на животных как таковых, на звезды как таковые, наконец, на Солнце как таковое. Когда же кто-нибудь делает попытку рассуждать, он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого́ мышления не
b постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого, подобно тому как другой взошел на вершину зримого.

— Совершенно верно.

— Так что же? Не назовешь ли ты этот путь диалектическим?

— И дальше?

— Это будет освобождением от оков, поворотом от теней к образам и свету, подъемом из подземелья к Солнцу. Если же и тогда будет невозможно глядеть на живые существа, растения и на Солнце, все же
c лучше смотреть на божественные отражения в воде и на тени сущего, чем на тени образов, созданные источником света, который сам не более как тень в сравнении с Солнцем. Взятое в целом, занятие теми науками, о которых мы говорили, дает эту возможность и ведет прекраснейшее начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в существующем, подобно тому как в первом случае самое отчетливое [из ощущений], свойственных нашему телу, направлено на
d самое яркое в телесной (σωματοειδεῖ) и зримой области.

— Я допускаю, что это так, хотя допустить это мне кажется очень трудным; с другой стороны, трудно это и не принять. Впрочем (ведь не только сейчас об этом речь, придется еще не раз к этому возвращаться), допустив, что дело обстоит так, как сейчас было сказано, давай перейдем к самому́ напеву и разберем его таким образом, как мы разбирали это вступление.

e Скажи, чем отличается эта способность рассуждать, из каких видов она состоит и каковы ведущие к ней пути? Они, видимо, приводят к цели, достижение которой было бы словно отдохновением для путника и завершением его странствий.

533 — Милый мой Главкон, у тебя пока еще не хватит

сил следовать за мной, хотя с моей стороны нет недостатка в готовности. А ведь ты увидел бы уже не образ того, о чем мы говорим, а самое истину, по крайней мере как она мне представляется. Действительно ли так обстоит или нет — на это не стоит пока напирать. Но вот увидеть нечто подобное непременно надо — на этом следует настаивать. Не так ли?

— И что же дальше?

— Надо настаивать и на том, что только способность рассуждать может показать это человеку, сведущему в разобранных нами теперь науках, иначе же это никак невозможно.

— Стоит утверждать и это.

— Никто не докажет нам, будто можно сделать по- b
пытку каким-нибудь иным путем последовательно охватить всё, то есть сущность любой вещи, ведь все другие способы исследования либо имеют отношение к человеческим мнениям и вожделениям, либо направлены на возникновение и сочетание [вещей] или же целиком на поддержание того, что растет и сочетается. Что касается остальных наук, которые, как мы говорили, пытаются постичь хоть что-нибудь из бытия (речь идет о геометрии и тех науках, которые следуют за ней),
то им всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно c
его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями, будут сохранять их незыблемыми и не отдавать себе в них отчета. У кого началом служит то, чего он не знает, а заключение и середина состоят из того, что нельзя сплести воедино, может ли подобного рода несогласованность когда-либо стать знанием?

— Никогда.

— Значит, в этом отношении один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу
с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, d
словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь [17], пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали. По привычке мы не раз называли их науками, но тут требовалось бы другое название, потому что приемы их не столь очевидны, как наука, хотя и более отчетливы, чем мнение. А сам рассудок мы уже определили прежде. Впрочем, по-
моему, нечего спорить о названии, когда предмет рас- e
смотрения столь значителен, как сейчас у нас.

— Да, не сто́ит.

— Лишь бы только название ясно выражало, что под ним подразумевается, и этого нам ведь будет достаточно?

— Да, достаточно.

Разделы диалектического метода — познание, рассуждение, вера, уподобление

534 — Тогда нас удовлетворят, как и раньше, следующие названия: первый раздел — познание, второй — размышление, третий — вера, четвертый — уподобление. Оба последних, вместе взятые, составляют мнение, оба первых — мышление. Мнение относится к становлению, мышление — к сущности. И как сущность относится к становлению, так мышление — к мнению. А как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение — к уподоблению. Разделение же на две области — того, что мы мним, и того, что мы постигаем умом,— и соответствие этих обозначений тем предметам, к которым они относятся, мы оставим с тобой, Главкон, в стороне, чтобы избежать рассуждений, еще во много раз более длинных, чем уже проделанные.

b — Но я согласен и с остальным, насколько я в силах за тобой следовать [18].

Определение диалектики

— Конечно, ты называешь диалектиком того, кому доступно доказательство сущности каждой вещи. Если кто этого лишен, то, насколько он не может дать отчета ни себе ни другому, настолько же, скажешь ты, у него и ума не хватает для этого.

— Как этого не сказать!

— Точно так же обстоит дело и относительно блага. Кто не в силах с помощью доказательства определить
c идею блага, выделив ее из всего остального; кто не идет, словно на поле битвы, сквозь все препятствия, стремясь к опровержению, основанному не на мнении, а на понимании сущности; кто не продвигается через все это вперед с непоколебимой уверенностью, про того, раз он таков, ты скажешь, что ему неведомо ни самое благо, ни какое бы то ни было благо вообще, а если он и прикоснется каким-то путем к призраку блага, то лишь при помощи мнения, а не знания. Такой человек проводит нынешнюю свою жизнь в спячке и сновидениях, и, прежде чем он здесь пробудится, он,
d придя в Аид, окончательно погрузится в сон.

— Клянусь Зевсом, я решительно стану утверждать все это.

— А своим детям — правда, пока что ты их растишь и воспитываешь лишь мысленно,— если тебе придется растить их на самом деле, ты ведь не позволил бы, пока они бессловесны, как чертежный набросок [19], быть в государстве правителями и распоряжаться важнейшими делами?

— Конечно, нет.

— И ты законом обяжешь их получать преимущественно такое воспитание, которое позволило бы им быть в высшей степени сведущими в деле вопросов и ответов?

— Мы вместе с тобой издадим подобный закон. e

— Так не кажется ли тебе, что диалектика будет у нас подобной карнизу, венчающему все знания, и было бы неправильно ставить какое-либо иное знание выше нее: ведь она вершина их всех. 535

— По-моему, это так.

— Тебе остается только распределить, кому мы будем сообщать эти познания и каким образом.

— Очевидно.

Еще об отборе правителей и их воспитании

— Помнишь, каких правителей мы отобрали, когда раньше говорили об их выборе?

— Как не помнить!

— Вообще-то считай, что нужно выбирать указанные тогда натуры, то есть отдавать предпочтение самым надежным, мужественным и по возможности самым благообразным, но, кроме того, надо отыскивать не b
только людей благородных и строгого нрава, но и обладающих также свойствами, подходящими для такого воспитания.

— Кто же это, по-твоему?

— У них, друг мой, должна быть острая восприимчивость к наукам и быстрая сообразительность. Ведь души робеют перед могуществом наук гораздо больше, чем перед гимнастическими упражнениями, эта трудность ближе касается души, это ее особенность, которую она не разделяет с телом.

— Это верно.

— Надо искать человека с хорошей памятью, несо- c
крушимо твердого и во всех отношениях трудолюбивого. Иначе какая ему, по-твоему, охота и переносить телесные тяготы, и в довершение всего еще столько учиться и упражняться?

— Другого такого нам не найти, ведь это должна быть исключительно одаренная натура.

— В том-то и состоит ошибка нашего времени и потому-то недооценивают философию, что за нее берутся не так, как она того заслуживает,— об этом мы говорили уже и раньше. Не подлым надо бы людям за нее браться, а благородным.

— То есть как?

d — Прежде всего у того, кто за нее берется, не должно хромать трудолюбие, что бывает, когда человек трудолюбив лишь наполовину, а наполовину — ленив. Это наблюдается, если кто любит гимнастику, охоту и вообще все, что развивает тело, но не любит учиться, исследовать, не любознателен — подобного рода трудности ему ненавистны. Хромым можно назвать и того, чье трудолюбие обращено на трудности, противоположные этим.

— Ты вполне прав.

— Значит, и в том, что касается истины, мы будем
e считать душу покалеченной точно так же, если она, несмотря на свое отвращение к намеренной лжи (этого она и у себя не выносит, и возмущается ложью других людей), все же снисходительно станет допускать ложь нечаянную и не смущаться, когда ей укажут на невежество, в котором она легкомысленно выпачкалась не хуже свиньи.

536 — Все это совершенно верно.

— И что касается рассудительности, мужества, великодушия, а также всех других частей добродетели, надо не меньше наблюдать, кто проявляет благородство, а кто — подлость. Не умеющий это различать — будь то частное лицо или государство,— сам того не замечая, привлечет для тех или иных надобностей — в качестве друзей ли или правителей — людей, хромающих на одну ногу и подлых.

— Это действительно часто бывает.

— А нам как раз этого-то и надо избежать. Если
b мы подберем людей здравых телом и духом и воспитаем их на возвышенных знаниях и усиленных упражнениях, то само́й справедливости не в чем будет нас упрекнуть и мы сохраним в целости и государство, и его строй; а если мы возьмем неподходящих для этого людей, то всё у нас выйдет наоборот и еще больше насмешек обрушится на философию.

— Это был бы позор.

— Конечно. Но, видно, я уже и сейчас оказался в смешном положении.

— Почему?

— Позабыв, что все это у нас только забава, я c
говорил, напрягаясь изо всех сил. А говоря, я то и дело оглядывался на философию и видел, как ею помыкают. В негодовании на тех, кто тому виной, я неожиданно вспылил и говорил уж слишком всерьез.

— Клянусь Зевсом, у меня как у слушателя не сложилось такого впечатления.

— Зато у меня оно сложилось — как у оратора. Но не забудем вот чего: говоря тогда об отборе, мы выбирали пожилых, а теперь выходит, что это не годится,
ведь нельзя верить Солону, будто человек, старея, может d
многому научиться; напротив, к этому он становится способен еще менее, чем к бегу [20]: именно юношам принадлежат все великие и многочисленные труды.

— Безусловно.

Возрастная градация воспитания

— Значит, счет, геометрию и разного рода другие предварительные познания, которые должны предшествовать диалектике, надо преподавать нашим стражам еще в детстве, не делая, однако, принудительной форму обучения.

— То есть?

— Свободнорожденному человеку ни одну науку не e
следует изучать рабски. Правда, если тело насильно заставляют преодолевать трудности, оно от этого не делается хуже, но насильственно внедренное в душу знание непрочно.

— Это верно.

— Поэтому, друг мой, питай своих детей науками
не насильно, а играючи, чтобы ты лучше мог наблю- 537
дать природные наклонности каждого.

— То, что ты говоришь, не лишено основания.

— Помнишь, мы говорили: надо брать с собой детей и на войну — конечно, зрителями, на конях, а где безопасно, так и поближе; пусть они отведают крови, словно щенки.

— Помню.

— Кто во всем этом — в трудах, в науках, в опасностях — всегда будет выказывать себя самым находчивым, тех надо занести в особый список.

— В каком возрасте? b

— Когда они уже будут освобождены от обязатель-

ных занятий телесными упражнениями. Ведь в течение этого срока, продолжается ли он два или три года, у них нет возможности заниматься чем-либо другим. Усталость и сон — враги наук. А вместе с тем ведь и это немаловажное испытание: каким кто себя выкажет в телесных упражнениях.

— Еще бы!

— По истечении этого срока юноши, отобранные из числа двадцатилетних, будут пользоваться бо́льшим почетом сравнительно с остальными, а наукам, порознь
c преподававшимся им, когда они были детьми, должен быть сделан общий обзор, чтобы показать их сродство между собою и с природой бытия.

— Знание будет прочным, только когда оно приобретено подобным путем.

— И это самая главная проверка, имеются ли у человека природные данные для занятий диалектикой или нет. Кто способен все обозреть, тот — диалектик, кому же это не под силу, тот — нет.

— Я тоже так думаю.

— Вот тебе и придется подмечать, кто наиболее
d отличится в этом, кто будет стойким в науках, на войне и во всем том, что предписано законом. Из этих юношей, когда им исполнится тридцать лет, надо будет опять-таки произвести отбор, окружить их еще бо́льшим почетом и подвергнуть испытанию их способность к диалектике, наблюдая, кто из них умеет, не обращая внимания на зрительные и остальные ощущения, подняться до истинного бытия. Но здесь требуется величайшая осторожность, мой друг.

— А собственно, почему?

e — Разве ты не замечаешь зла, связанного в наше время с умением рассуждать,— насколько оно распространилось?

— В чем же оно состоит?

— Люди, занимающиеся этим, преисполнены беззакония.

— И в очень сильной степени.

— Удивляет ли тебя их состояние? Заслуживают ли они, по-твоему, снисхождения?

— В каком же главным образом отношении?

— Возьмем такой пример: какой-нибудь подкину-
538 тый ребенок вырастает в богатстве, в большой и знатной семье, ему всячески угождают. Став взрослым, он узнаёт, что те, кого он считал своими родителями,

ему чужие, а подлинных родителей ему не найти. Можешь ты предугадать, как будет он относиться к тем, кто его балует, и к своим мнимым родителям — сперва в то время, когда он не знал, что он подкидыш, а затем, когда уже это узнает? А хочешь, я сам тебе скажу, что я тут усматриваю?

— Хочу.

— Я предвижу, что, пока он не знает истины, он будет почитать мнимых родственников — мать, отца и b
всех остальных — больше, чем тех, кто его балует. С его стороны будет меньше пренебрежения к нуждам родственников, меньше беззаконных поступков или выражений по отношению к ним, меньше неповиновения им, чем тем, кто его балует.

— Естественно.

— Когда же он узнает правду, то, думаю я, его почтение и внимательность к мнимым родственникам ослабеет, а к тем, кто его балует, увеличится; он будет слушаться их гораздо больше, чем раньше, жить на их лад, откровенно примкнув к ним, а о прежнем своем c
отце и об остальных мнимых родственниках вовсе перестанет заботиться, разве что по натуре он будет исключительно порядочным человеком.

— Все так и бывает, как ты говоришь. Но какое отношение имеет твой пример к людям, причастным к рассуждениям?

Справедливость воспитывается в человеке с детства

— А вот какое: относительно того, что́ справедливо и хорошо, у нас с детских лет имеются взгляды, в которых мы воспитаны под воздействием наших родителей, — мы подчиняемся им и их почитаем.

— Да, это так.

— Но им противоположны другие навыки, сопря- d
женные с удовольствиями, они ласкают нам душу своей привлекательностью. Правда, люди хоть сколько-нибудь умеренные не поддаются им, послушно почитая заветы отцов.

— Это все так...

— Далее. Когда перед человеком, находящимся в таком положении, встанет Вопрос, вопрошая [21]: «Что такое прекрасное?» — человек ответит так, как привычно усвоил от законодателя, однако дальнейшее рассуждение это опровергнет. После частых и всевозможных опровержений человек этот падет так низко, что

будет придерживаться мнения, будто прекрасное ничуть
e не более прекрасно, чем безобразно. Так же случится и
со справедливостью, с благом и со всем тем, что он
особенно почитал. После этого что, по-твоему, станется
с его почтительностью и послушанием?

— У него неизбежно уже не будет такого почтения и послушания.

— Если же он перестанет считать все это ценным
и дорогим, как бывало, а истину найти будет не в со-
стоянии, то, спрашивается, к какому же иному образу
539 жизни ему естественно обратиться, как не к тому,
который ему будет лестен?

— Все другое исключено.

— Так окажется, что он стал нарушителем законов, хотя раньше соблюдал их предписания.

— Да, это неизбежно.

— Значит, подобное состояние естественно для тех, кто причастен к рассуждениям, и, как я говорил прежде, такие люди вполне заслуживают сочувствия.

— И сожаления.

— Значит, чтобы люди тридцатилетнего возраста не вызывали у тебя подобного рода сожаления, надо со всевозможными предосторожностями приступать к рассуждениям.

— Несомненно.

b — Разве не будет одной из постоянных мер
предосторожности не допускать, чтобы вкус к рассужде-
ниям появлялся смолоду? [22] Я думаю, от тебя не
укрылось, что подростки, едва вкусив от таких рассуж-
дений, злоупотребляют ими ради забавы, увлекаясь
противоречиями и подражая тем, кто их опровергает,
да и сами берутся опровергать других, испытывая удо-
вольствие от того, что своими доводами они, словно
щенки, тащат и рвут на части всех, кто им подвернется.

— Да, в этом они не знают удержу.

— После того как они сами опровергнут многих
c и многие опровергнут их, они вскорости склоняются
к полному отрицанию прежних своих утверждений,
а это опорочивает в глазах других людей и их самих
да заодно и весь предмет философии.

— Совершенно верно.

— Ну а кто постарше, тот не захочет принимать участия в подобном бесчинстве; скорее он будет подражать человеку, желающему в беседе дойти до истины, чем тому, кто противоречит ради забавы, в шутку.

Он и сам будет сдержан, и занятие свое сделает почет- a
ным, а не презренным.

— Правильно.

— Разве не относится к мерам предосторожности все то, о чем мы говорили раньше: допускать к отвлеченным рассуждениям лишь упорядоченные и стойкие натуры, а не так, как теперь, когда за это берется кто попало, в том числе совсем неподходящие люди?

— Конечно, это необходимая мера.

— В сравнении с тем, кто развивает свое тело путем гимнастических упражнений, будет ли достаточен вдвое больший срок для овладения искусством рассуждать, если постоянно и напряженно заниматься лишь этим?

— Ты имеешь в виду шесть лет или четыре года? e

— Это неважно. Пусть даже пять. После этого они будут у тебя вынуждены вновь спуститься в ту пещеру [23], их надо будет заставить занять государственные должности — как военные, так и другие, подобающие молодым людям, пусть они никому не уступят и в опытности. Вдобавок надо на всем этом их проверить, устоят ли они перед разнообразными влияниями или же кое в чем поддадутся.

— Сколько времени ты на это отводишь? 540

— Пятнадцать лет. А когда им будет пятьдесят, то тех из них, кто уцелел и всячески отличился,— как на деле, так и в познаниях — пора будет привести к окончательной цели — заставить их устремить ввысь свой духовный взор и взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за
образец и упорядочить и государство, и частных лиц, b
а также самих себя — каждого в свой черед — на весь остаток своей жизни. Бóльшую часть времени они станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности — не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо ради государства. Таким образом, они постоянно будут воспитывать людей, подобных им самим, и ставить их стражами государства взамен себя, а сами отойдут на Острова блаженных, чтобы там обитать. Государство на общественный счет соорудит им памятники и будет
приносить жертвы как божествам, если это подтвердит c
Пифия, а если нет, то как счастливым и божественным людям.

— Ты, Сократ, словно ваятель, прекрасно завершил лепку созданных тобою правителей.

— И правительниц, Главкон; все, что я говорил, касается женщин ничуть не меньше, чем мужчин, правда, конечно, тех женщин, у которых есть на то природные способности.

— Это верно, раз женщины будут во всем участвовать наравне с мужчинами, как мы говорили.

d — Что же? Вы согласны, что относительно государ-
ства и его устройства мы высказали совсем не пустые
пожелания? Конечно, все это трудно, однако как-то
возможно, притом не иначе, чем было сказано: когда
властителями в государстве станут подлинные филосо-
фы, будет ли их несколько или хотя бы один, нынеш-
ними почестями они пренебрегут, считая их низменны-
e ми и ничего не стоящими, и будут высоко ценить
порядочность и ту честь, что с нею связана, но самым
великим и необходимым будут считать справедливость;
служа ей и умножая ее, устроят они свое государство.

— Но как именно?

— Всех, кому в городе больше десяти лет, они ото-
541 шлют в деревню, а остальных детей, оградив их от воз-
действия современных нравов, свойственных родителям,
воспитают на свой лад, в тех законах, которые мы
разобрали раньше. Таким-то вот образом всего легче
и скорее установится тот государственный строй, о
котором мы говорили, государство расцветет, а народ,
у которого оно возникнет, достигнет блаженства и из-
влечет для себя великую пользу.

— Да, огромную. А как это могло бы произойти,
b если когда-нибудь осуществится, ты, Сократ, по-моему,
хорошо разъяснил.

— Значит, мы уже достаточно поговорили об этом государстве и о соответствующем ему человеке? Ведь ясно, каким он, по-нашему, должен быть.

— Да, ясно. И поставленный тобою вопрос, кажется мне, получил свое завершение.

КНИГА ВОСЬМАЯ

— Пусть так. Мы с тобой уже согласились, Глав- 543
кон, что в образцово устроенном государстве жены
должны быть общими, дети — тоже, да и все их воспи-
тание будет общим; точно так же общими будут
военные и мирные занятия, а царями надо всем этим
должны быть наиболее отличившиеся в философии и
в военном деле.

— Да, мы в этом согласились.

— И договорились насчет того, что, как только b
будут назначены правители, они возьмут своих воинов
и расселят их по тем жилищам, о которых мы упоми-
нали ранее; ни у кого не будет ничего собственного,
но всё у всех общее. Кроме жилищ мы уже говори-
ли, если ты помнишь, какое у них там будет иму-
щество.

— Помню, мы держались взгляда, что никто не
должен ничего приобретать, как это все делают теперь.
За охрану наши стражи, подвизающиеся в военном
деле, будут получать от остальных граждан возна- c
граждение в виде запаса продовольствия на год, а
обязанностью их будет заботиться обо всем государ-
стве.

— Ты правильно говоришь. Раз с этим у нас покон-
чено, то, чтобы продолжить наш прежний путь, давай
припомним, о чем у нас была речь перед тем, как мы
уклонились в сторону.

— Нетрудно припомнить. Ты закончил свое рас-
суждение об устройстве государства примерно теми же
словами, что и сейчас, а именно что ты считаешь
хорошим рассмотренное нами тогда государство
и соответствующего ему человека, хотя мог бы указать d
на государство еще более прекрасное и соответственно 544
на такого человека [1]. Раз подобное государствен-
ное устройство правильно, сказал ты, все остальные по-
рочны.

Четыре вида извращенного государственного устройства

Насколько помню, ты говорил, что имеется четыре вида порочного государственного устройства и что стоило бы в них разобраться, дабы увидеть их порочность воочию; то же самое, сказал ты, касается и соответствующих людей: их всех тоже стоит рассмотреть. Согласившись между собой, мы взяли бы самого лучшего человека и самого худшего и посмотрели бы, правда ли, что наилучший человек — самый счастливый, а наихудший — самый жалкий, или дело обстоит иначе. Когда
b я задал вопрос, о каких четырех видах государственного устройства ты говоришь, тут нас прервали Полемарх и Адимант, и ты вел с ними беседу, пока мы не подошли к этому вопросу.

— Ты совершенно верно припомнил.

— Так вот ты снова и займи, подобно борцу, то же самое положение [2] и на тот же самый мой вопрос постарайся ответить так, как ты собирался тогда.

— Если только это в моих силах.

— А мне и в самом деле не терпится услышать, о каких это четырех видах государственного устройства ты говорил.

c — Услышишь, это нетрудно. Я говорю как раз о тех видах, которые пользуются известностью. Большинство одобряет критско-лакедемонское устройство [3]. На втором месте, менее одобряемая, стоит олигархия [4]: это государственное устройство, преисполненное множества зол. Из нее возникает отличная от нее демократия [5]. Прославленная тирания [6] отлична от них всех — это четвертое и крайнее заболевание государства. Может быть, у тебя есть какая-нибудь иная идея государственного устройства, которая ясно проявля-
d лась бы в каком-либо виде? Ведь наследственная власть и приобретаемая за деньги царская власть, а также разные другие, подобные этим государственные устройства занимают среди указанных устройств какое-то промежуточное положение [7] и у варваров встречаются не реже, чем у эллинов.

— Да, об этом рассказывают много удивительного.

— Итак, ты знаешь, что у различных людей непременно бывает столько же видов духовного склада, сколько существует видов государственного устройства [8]. Или ты думаешь, что государственные устройства рождаются невесть откуда — от дуба либо от скалы [9],

а не от тех нравов, что наблюдаются в государствах и влекут за собой все остальное, так как на их стороне перевес? e

— Ни в коем случае, но только от этого.

Еще о соответствии пяти складов характера пяти видам государственного устройства

— Значит, раз видов государств пять, то и у различных людей должно быть пять различных устройств души.

— И что же?

— Человека, соответствующего правлению лучших — аристократическому, мы уже разобрали и правильно признали его хорошим и справедливым.

— Да, его мы уже разобрали. 545

— Теперь нам надо описать и худших, иначе говоря, людей, соперничающих между собой и честолюбивых — соответственно лакедемонскому строю, затем — человека олигархического, демократического и тиранического, чтобы, указав на самого несправедливого, противопоставить его самому справедливому и этим завершить наше рассмотрение вопроса, как относится чистая справедливость к чистой несправедливости с точки зрения счастья или несчастья для ее обладателя. И тогда мы либо поверим Фрасимаху и устремимся к несправедливости, либо придем к тому выводу, который b теперь становится уже ясен, и будем соблюдать справедливость.

— Безусловно, надо так сделать.

— Раз мы начали с рассмотрения государственных нравов, а не отдельных лиц, потому что там они более четки, то и теперь возьмем сперва государственный строй, основывающийся на честолюбии (не могу подобрать другого выражения, все равно назовем ли мы его «тимократией»[10] или «тимархией»), и соответственно рассмотрим подобного же рода человека; затем — олигархию и олигархического человека; далее c бросим взгляд на демократию и понаблюдаем человека демократического; наконец, отправимся в государство, управляемое тиранически, и посмотрим, что там делается, опять-таки обращая внимание на тиранический склад души. Таким образом, мы постараемся стать достаточно сведущими судьями в намеченных нами вопросах.

— Такое рассмотрение было бы последовательным и основательным.

Тимократия — Ну так давай попытаемся ука-
зать, каким способом из аристокра-
тического правления может получиться тимократиче-
d ское. Может быть, это совсем просто, и изменения в
государстве обязаны своим происхождением раздорам,
возникающим внутри той его части, которая обладает
властью? Если же в ней царит согласие, то, хотя бы она
была и очень мала, строй остается незыблемым.
— Да, это так.
— Что же именно может, Главкон, пошатнуть
наше государство и о чем могут там спорить между
собой попечители и правители? Или хочешь, мы с
тобой, как Гомер, обратимся с мольбой к Музам,
e чтобы они нам поведали, «как впервые вторгся раз-
дор»[11], и вообразим, что они станут отвечать нам высоко-
парно, на трагический лад и как будто всерьез, на самом
же деле это будет с их стороны лишь шутка, и они будут
поддразнивать нас, как детей.
— Что же они нам скажут?
546 — Что-нибудь в таком роде: «Трудно пошатнуть
государство, устроенное подобным образом. Однако раз
всему, что возникло, бывает конец, то даже и такой
строй не сохранится вечно, но подвергнется разруше-
нию. Означать же это будет следующее: урожай и не-
урожай бывает не только на то, что произрастает из
земли, но и на то, что на ней обитает,— на души и на
телá, всякий раз как круговращение приводит к пол-
ному завершению определенного цикла: у недолговеч-
ных существ этот цикл краток, у долговечных — наобо-
рот. Хотя и мудры те, кого вы воспитали как руково-
b дителей государства, однако и они ничуть не больше
других людей будут способны установить путем рассуж-
дения, основанного на ощущении, наилучшую пору
плодоношения и, напротив, время бесплодия для ваше-
го рода. Этого им не постичь, и сами они станут рожать
детей в неурочное время. Для божественного потомства
существует кругооборот, охватываемый совершенным
числом, а для человеческого есть число[12], в котором —
первом из всех — возведение в квадратные и кубические
степени, содержащие три промежутка и четыре
предела (уподобление, неуподобление, рост и убыль),
c делает все соизмеримым и выразимым. Из этих чисел
четыре трети, сопряженные с пятеркой, после трех уве-
личений дадут два гармонических сочетания, одно —
равностороннее, то есть взятое сотней столько же раз,

а другое — с той же длиной, но продолговатое; иначе говоря, число выразимых диаметров пятерки берется сто раз с вычетом каждый раз единицы, а из невыразимых вычитается по двойке, и они сто раз берутся кубом тройки. Все в целом это число геометрическое, и оно имеет решающее значение для лучшего или худшего качества рождений. Коль это останется невдомек d
нашим стражам и они не в пору сведут невест с женихами, то не родятся дети с хорошими природными задатками и со счастливой участью. Прежние стражи назначат своими преемниками лучших из этих детей, но все равно те не будут достойны и, чуть лишь займут должности своих отцов, станут нами пренебрегать, несмотря на то что они стражи. Мусические искусства, а вслед за тем и гимнастические они не оценят как дóлжно; от этого юноши у нас будут менее образованны, и из их среды выйдут правители, не слишком способные блюсти и испытывать Гесиодовы поколения, e
ведь и у вас они те же, то есть золотое, серебряное, 547
медное и железное[13]. Когда железо примешается к серебру, а медь к золоту, возникнут отклонения и нелепые сочетания[14], а это, где бы оно ни случилось, сразу порождает вражду и раздор. Надо признать, что, где бы ни возник раздор, он «вечно такой природы»[15]».

— Признаться, Музы отвечают нам правильно.

— Это и немудрено, раз они Музы.

— А что они говорят после этого? b

— Если возник раздор, это значит, что каждые два рода увлекали в свою сторону: железный и медный влекли к наживе, приобретению земли и дома, а также золота и серебра, а золотой и серебряный рода, не бедные, но, наоборот, по своей природе богатые, вели души к добродетели и древнему устроению. Борясь и соперничая друг с другом, они пришли наконец к чему-то среднему: согласились установить частную собственность на землю и дома, распределив их между собою, а тех, кого они до той поры охраняли c
как своих свободных друзей и кормильцев, решили обратить в рабов, сделав из них сельских рабочих и слуг, сами же занялись военным делом и сторожевой службой.

— Эта перемена, по-моему, оттуда и пошла.

— Значит, такой государственный строй — нечто среднее между аристократией и олигархией.

— Несомненно.

— Так совершится этот переход; и каким же будет
d тогда государственное устройство? По-видимому, отчасти оно будет подражанием предшествовавшему строю, отчасти же — олигархии, раз оно занимает промежуточное положение, но кое-что будет в нем и свое, особенное.

— Да, будет.

— В почитании правителей, в том, что защитники страны будут воздерживаться от земледельческих работ, ремесел и остальных видов наживы, в устройстве совместных трапез, в телесных упражнениях и воинских состязаниях — во всем подобном этот строй будет подражать предшествовавшему.

— Да.

e — Там побоятся ставить мудрых людей на государственные должности, потому что там уже нет подобного рода простосердечных и прямых людей, а есть лишь люди смешанного нрава; там будут склоняться на сторону тех, что яростны духом, а также и тех, что попроще — скорее рожденных для войны, чем для
548 мира; там будут в чести военные уловки и ухищрения, ведь это государство будет вечно воевать. Вот каковы будут многочисленные особенности этого строя.

— Да.

— Такого рода люди будут жадны до денег, как это водится при олигархическом строе; в омрачении они, как дикари, почитают золото и серебро, у них заведены кладовые и домашние хранилища, чтобы все это прятать, свои жилища они окружают оградой, и там,
b прямо-таки как в собственном логове, они тратятся, не считаясь с расходами, на женщин и на кого угодно.

— Совершенно верно.

— Они бережливы, так как деньги у них в чести; свое состояние они скрывают и не прочь пожить на чужой счет. Удовольствиям они предаются втайне, убегая от закона, как дети от строгого отца, ведь воспитало их насилие, а не убеждение, потому что они пренебрегали подлинной Музой, той, чья область — речи
c и философия, а телесные упражнения ставили выше мусического искусства.

— Ты говоришь о таком государственном строе, где зло полностью смешалось с добром.

— Действительно, в нем все смешано; одно только

там бросается в глаза — соперничество и честолюбие, так как там господствует яростный дух.

— И это очень сильно заметно.

— Подобный государственный строй возникает, не правда ли, именно таким образом и в таком виде. В моем изложении он очерчен лишь в общем и подробности опущены[16], ибо уже и так можно заметить, d
каким там будет человек: отменно справедливым или, напротив, очень несправедливым, а рассматривать все правления и все нравы, вовсе ничего не пропуская, было бы делом очень и очень долгим.

— Это верно.

«Тимократический» человек

— Каким же станет человек в соответствии с этим государственным строем? Как он сложится и каковы будут его черты?

— Я думаю,— сказал Адимант,— что по своему стремлению непременно выдвинуться он будет близок нашему Главкону.

— Это-то возможно, но, по-моему, вот чем его натура e
отличается от Главконовой...[17]

— Чем?

— Он пожестче, менее образован и, хотя ценит образованность и охотно слушает других, сам, однако, нисколько не владеет словом. С рабами такой человек 549
жесток, хотя их и не презирает, так как достаточно воспитан; в обращении со свободными людьми он учтив, а властям чрезвычайно послушен; будучи властолюбив и честолюбив, он считает, что основанием власти должно быть не умение говорить или что-либо подобное, но военные подвиги и вообще все военное, потому-то он и любит гимнастику и охоту.

— Да, именно такой характер развивается при этом государственном строе.

— В молодости такой человек с презрением относится к деньгам, но, чем старше он становится, тем b
больше он их любит — сказывается его природная наклонность к сребролюбию да и чуждая добродетели примесь, поскольку он покинут своим доблестным стражем.

— Какой же это страж? — спросил Адимант.

— Дар слова в сочетании с образованностью; только присутствие того и другого будет всю жизнь спасительным для добродетели человека, у которого это имеется.

— Прекрасно сказано!

— А этот юноша похож на свое тимократическое государство...

c — И даже очень.

— Складывается же его характер приблизительно так: иной раз это взрослый сын хорошего человека, живущего в неважно устроенном государстве и потому избегающего почестей, правительственных должностей, судебных дел и всякой такой суеты; он предпочитает держаться скромнее, лишь бы не иметь хлопот.

— И как же это действует на его сына?

— Прежде всего тот слышит, как сокрушается его
мать: ее муж не принадлежит к правителям, и из-за
d этого она терпит унижения в женском обществе; затем
она видит, что муж не особенно заботится о деньгах,
не дает отпора оскорбителям ни в судах, ни на собраниях, но беспечно все это сносит; он думает только
о себе — это она постоянно замечает,— а ее уважает
не слишком, хотя и не оскорбляет. Все это ей тяжело,
она говорит сыну, что отец его лишен мужества, что
e он слишком слаб и так далее, в общем, все то, что в
подобных случаях любят петь женщины.

— Да,— сказал Адимант,— в этом они всегда себе верны.

— Ты знаешь, что у таких людей и слуги иной
раз потихоньку говорят детям подобные вещи — якобы
из сочувствия, когда видят, что хозяин не возбуждает
судебного дела против какого-нибудь своего должника
или иного обидчика; в таких случаях слуги внушают
хозяйскому сыну примерно следующее: «Вот выра-
550 стешь большой, непременно отомсти им за это и будешь тогда настоящим мужчиной, не то что твой отец».
Да и вне дома юноша слышит и видит почти то же
самое: кто среди граждан делает свое дело, тех называют простаками и не принимают их в расчет, а кто
берется не за свое дело, тех уважают и хвалят. Тогда,
слыша и видя подобные вещи, юноша, с другой стороны, прислушивается и к тому, что говорит его отец,
близко видит, чем тот занимается наперекор окружающим, и вот как то, так и другое на него действует: под
b влиянием отца в нем развивается и крепнет разумное
начало души, а под влиянием остальных людей — вожделеющее и яростное, а так как по своей натуре он
неплохой человек, но только попал в дурное общество,
то влияния эти толкают его на средний путь, и он

допускает в себе господство чего-то среднего — наклонности к соперничеству и ярости, вот почему он становится человеком честолюбивым и стремится выдвинуться.

— Ты вполне объяснил, как складывается его характер.

— Итак, мы имеем второй по порядку государствен- c
ный строй и соответствующего ему человека.

— Да, второй.

— Так не упомянуть ли нам теперь выражение Эсхила: «Приставлен муж иной к иному граду»[18], или же, согласно нашему предположению, сперва рассмотрим само государство?

— Лучше, конечно, так.

Олигархия

— Следующим после этого государственным строем была бы, я так думаю, олигархия.

— Что за устройство ты называешь олигархией?

— Это строй, основывающийся на имущественном цензе; у власти стоят там богатые, а бедняки не уча- d
ствуют в правлении.

— Понимаю.

— Надо ли сперва остановиться на том, как тимократия переходит в олигархию?

— Да, конечно.

— Но ведь и слепому ясно, как совершается этот переход.

— Как?

— Скопление золота в кладовых у частных лиц губит тимократию; они прежде всего выискивают, на что бы его употребить, и для этого перетолковывают законы, мало считаясь с ними; так поступают и сами богачи, и их жены.

— Естественно.

— Затем, наблюдая, в чем кто преуспевает, и сорев- e
нуясь друг с другом, они уподобляют себе и все население.

— Это также естественно.

— Чем больше они ценят дальнейшее продвижение по пути наживы, тем меньше почитают они добродетель. Разве не в таком соотношении находятся богатство и добродетель, что, положи их на разные чаши весов, и одно всегда будет перевешивать другое?

— Конечно.

— Раз в государстве почитают богатство и богачей, 551

значит, там меньше ценятся добродетель и ее обладатели.

— Очевидно.

— А люди всегда предаются тому, что считают ценным, и пренебрегают тем, что не ценится.

— Это так.

— Кончается это тем, что вместо стремления выдвинуться и удостоиться почестей развивается наклонность к стяжательству и наживе и получают одобрение богачи — ими восхищаются, их назначают на государственные должности, а бедняки там не в почете.

— Конечно.

— Установление имущественного ценза становится
b законом и нормой олигархического строя: чем более
этот строй олигархичен, тем выше ценз; чем менее
олигархичен, тем ценз ниже. Заранее объявляется, что
к власти не допускаются те, у кого нет установленного
имущественного ценза. Такого рода государственный
строй держится применением вооруженной силы или
же был еще прежде установлен путем запугивания.
Разве это не верно?

— Да, верно.

— Короче говоря, так он и устанавливается.

— Да. Но какова его направленность и в чем со-
c стоит та порочность, которая, как мы сказали, ему
свойственна?

— Главный порок — это норма, на которой он основан. Посуди сам: если кормчих на кораблях назначать согласно имущественному цензу, а бедняка, будь он и больше способен к управлению кораблем, не допускать...

— Никуда бы не годилось такое кораблевождение!

— Так разве не то же самое и в любом деле, где требуется управление?

— Я думаю, то же самое.

— За исключением государства? Или в государстве так же?

— Еще гораздо больше, поскольку управлять им крайне трудно, а значение этого дела огромно.

d — Так вот уже это было бы первым крупным недо-
статком олигархии.

— По-видимому.

— А разве не так важно следующее...

— Что именно?

— Да то, что подобного рода государство неизбеж-

но не будет единым, а в нем как бы будут два государства: одно — бедняков, другое — богачей. Хотя они и будут населять одну и ту же местность, однако станут вечно злоумышлять друг против друга.

— Клянусь Зевсом, этот порок не менее важен.

— Но нехорошо еще и то, что они, пожалуй, не смогут вести какую бы то ни было войну, так как неизбежно получилось бы, что олигархи, дав оружие в руки e
толпы, боялись бы ее больше, чем неприятеля, либо, отказавшись от вооружения толпы, выказали бы себя настоящими олигархами даже в военном деле [19]. Вдобавок они не пожелали бы тратиться на войну, так как держатся за деньги.

— Это нехорошо.

— Так как же? Ведь мы уже и раньше не одобрили, что при таком государственном строе одни и те же лица будут и землю обрабатывать, и деньги нажи- 552
вать, и нести военную службу, то есть заниматься всем сразу. Или, по-твоему, это правильно?

— Ни в коем случае.

— Посмотри, не при таком ли именно строе разовьется величайшее из всех этих зол?

— Какое именно?

— Возможность продать все свое имущество — оно станет собственностью другого,— а продавши, продолжать жить в этом же государстве, не принадлежа ни к одному из его сословий, то есть не будучи ни дельцом, ни ремесленником, ни всадником, ни гоплитом, но тем, кого называют бедняками и неимущими.

— Такой строй словно создан для этого! b

— При олигархиях ничто не препятствует такому положению, иначе не были бы в них одни чрезмерно богатыми, а другие совсем бедными.

— Верно.

— Взгляни еще вот на что: когда богатый человек расходует свои средства, приносит ли это хоть какуюнибудь пользу подобному государству в том смысле, как мы только что говорили? Или это лишь видимость, будто он принадлежит к тем, кто правит, а, по правде говоря, он в государстве и не правитель, и не подданный, а попросту растратчик готового?

— Да, это лишь видимость, а на деле он не что c
иное, как расточитель.

— Если ты не возражаешь, мы скажем, что, как появившийся в сотах трутень — болезнь для роя, так и

подобный тунеядец в доме — болезнь для государства.

— Конечно, Сократ.

— И не правда ли, Адимант, всех летающих трутней бог сотворил без жала, а вот из тех, что ходят пешком, он одним не дал жала, зато других наделил ужаснейшим. Те, у кого жала нет, весь свой век — бедняки,
d а из наделенных жалом выходят те, кого кличут преступниками.

— Сущая правда.

— Значит, ясно, что, где бы ты ни увидел бедняков в государстве, там укрываются и те, что воруют, срезают кошельки, оскверняют храмы и творят много других злых дел.

— Это ясно.

— Так что же? Разве ты не замечаешь бедняков в олигархических государствах?

— Да там чуть ли не все бедны, за исключением правителей.

e — Так не вправе ли мы думать, что там, с другой стороны, много и преступников, снабженных жалом и лишь насильственно сдерживаемых стараниями властей?

— Конечно, мы можем так думать.

— Не признать ли нам, что такими люди становятся там по необразованности, вызванной дурным воспитанием и скверным государственным строем?

— Да, будем считать именно так.

— Вот каково олигархическое государство и сколько в нем зол (а возможно, что и еще больше).

— Да, все это примерно так.

553 — Пусть же этим завершится наш разбор того строя, который называют олигархией: власть в нем основана на имущественном цензе.

«Олигархический» человек

Вслед за тем давай рассмотрим и соответствующего человека — как он складывается и каковы его свойства.

— Конечно, это надо рассмотреть.

— Его переход от тимократического склада к олигархическому совершается главным образом вот как...

— Как?

— Родившийся у него сын сперва старается подражать отцу, идет по его следам, а потом видит, что отец
b во всем том, что у него есть, потерпел крушение, столкнувшись неожиданно с государством, словно с подводной скалой; это может случиться, если отец был стра-

тегом или занимал другую какую-либо высокую должность, а затем попал под суд по навету клеветников и был приговорен к смертной казни, к изгнанию или к лишению гражданских прав и всего имущества...

— Естественно.

— Увидев, мой друг, все это, пострадав и потеряв состояние, даже испугавшись, думаю я, за свою голову,
он в глубине души свергает с престола честолюбие и c
присущий ему прежде яростный дух. Присмирев из-за бедности, он ударяется в стяжательство, в крайнюю бережливость и своим трудом понемногу копит деньги. Что ж, разве, думаешь ты, такой человек не возведет на трон свою алчность и корыстолюбие и не сотворит себе из них Великого царя[20] в тиаре и ожерельях, с коротким мечом за поясом?

— По-моему, да.

— А у ног этого царя, прямо на земле, он там и d
сям рассадит в качестве его рабов разумность и яростный дух. Он не допустит никаких иных соображений, имея в виду лишь умножение своих скромных средств. Кроме богатства и богачей, ничто не будет вызывать у него восторга и почитания, а его честолюбие будет направлено лишь на стяжательство и на все то, что к этому ведет.

— Ни одна перемена не происходит у юноши с такой быстротой и силой, как превращение любви к почестям в любовь к деньгам.

— Разве это не пример того, каким бывает человек e
при олигархическом строе? — спросил я.

— По крайней мере это пример извращения того типа человека, который соответствовал строю, предшествовавшему олигархии,— ответил Адимант.

— Так давай рассмотрим, соответствует ли ей этот человек.

— Давай. 554

— Прежде всего сходство здесь в том, что он чрезвычайно ценит деньги.

— Конечно.

— Он бережлив и деятелен, удовлетворяет лишь самые насущные свои желания, не допуская других трат и подавляя прочие вожделения как пустые.

— Безусловно.

— Ходит он замухрышкой, из всего извлекает прибыль и делает накопления; таких людей толпа одобряет.

b Разве черты его не напоминают подобный же государственный строй?

— По-моему, да. По крайней мере деньги чрезвычайно почитают и подобное государство, и такой человек.

— И я думаю, раз уж он такой, он не обращал внимания на свое воспитание.

— Наверное. А то бы он не поставил слепого хорегом и не оказывал бы ему особых почестей[21].

— Хорошо. Посмотри еще вот что: разве мы не признáем, что у него из-за недостатка воспитания появля-
c ются наклонности трутня — отчасти нищенские, отчасти преступные, хотя он всячески их сдерживает из предосторожности?

— Конечно.

— А знаешь, на что тебе надо взглянуть, чтобы заметить преступность таких людей?

— На что?

— На то, как они опекают сирот или вообще что бывает, когда они получают полную возможность поступать вопреки справедливости.

— Верно.

— Разве отсюда не ясно, что в других деловых отношениях такой человек, пользуясь доброй славой, поскольку его считают справедливым, с помощью остат-
d ков порядочности насильно сдерживает другие свои дурные наклонности, хотя он и не убежден, что так будет лучше; он укрощает их не по разумным соображениям, а в силу необходимости, из страха, потому что дрожит за судьбу собственного имущества.

— Конечно.

— И клянусь Зевсом, ты у многих из этих людей обнаружишь наклонности трутней, когда дело идет об издержках за чужой счет.

— Несомненно, эти наклонности у них очень сильны.

— Значит, такой человек раздираем внутренней борьбой, его единство нарушено, он раздвоен: одни
e вожделения берут верх над другими — по большей части лучшие над худшими.

— Да, так бывает.

— По-моему, такой человек все же приличнее многих, хотя подлинная добродетель душевной гармонии и невозмутимости весьма от него далека.

— Да, мне тоже так кажется.

— И конечно, его бережливость будет препятство-
вать ему выступить за свой счет, когда граждане бу- 555
дут соревноваться в чем-либо ради победы или ради
удовлетворения благородного честолюбия; он не желает
тратить деньги ради таких состязаний и славы, боясь
пробудить в себе наклонность к расточительству и сде-
лать ее своим союзником в честолюбивых устремле-
ниях. Воюет он поистине олигархически, с малой за-
тратой собственных средств и потому большей частью
терпит поражение, но зато остается богатым.

— И даже очень.

— Так будет ли у нас еще сомнение в том, что че-
ловека бережливого, дельца можно сопоставить с оли-
гархическим государством? b

— Нет, ничуть.

— После этого, как видно, надо рассмотреть демо-
кратию — каким образом она возникает, а возникнув,
какие имеет особенности, — чтобы познакомиться в свою
очередь со свойствами человека подобного склада и
вынести о нем свое суждение.

— Так по крайней мере мы продвинулись бы впе-
ред по избранному нами пути.

— Олигархия переходит в демократию примерно
следующим образом: причина здесь в ненасытной по-
гоне за предполагаемым благом, состоящим якобы в том,
что надо быть как можно богаче.

— Как ты это понимаешь?

— Да ведь при олигархии правители, стоящие у вла- c
сти, будучи богатыми, не захотят ограничивать зако-
ном распущенность молодых людей и запрещать им
расточать и губить свое состояние; напротив, прави-
тели будут скупать их имущество или давать им под
проценты ссуду, чтобы самим стать еще богаче и мо-
гущественнее.

— Это у них — самое главное.

— А разве не ясно, что гражданам такого государ-
ства невозможно и почитать богатство, и вместе с тем
обладать рассудительностью — тут неизбежно либо то, d
либо другое будет у них в пренебрежении.

— Это достаточно ясно.

— В олигархических государствах не обращают
внимания на распущенность, даже допускают ее, так что
и людям вполне благородным иной раз не избе-
жать там бедности.

— Конечно.

— В таком государстве эти люди, думаю я, сидят
без дела, но зато у них есть и жало[22], и оружие; одни
из них кругом в долгах, другие лишились граждан-
ских прав, а иных постигло и то и другое; они полны
ненависти к тем, кто владеет теперь их имуществом,
e а также и к прочим и замышляют переворот.

— Да, все это так.

— Между тем дельцы, поглощенные своими дела-
ми, по-видимому, не замечают таких людей; они при-
глядываются к остальным и своими денежными ссуда-
ми наносят раны тем, кто податлив; взимая процен-
ты, во много раз превышающие первоначальный долг,
556 они разводят в государстве множество трутней и ни-
щих.

— И еще какое множество!

— А когда в государстве вспыхнет такого рода зло,
они не пожелают его тушить с помощью запрета рас-
поряжаться своим имуществом кто как желает и не
прибегнут к использованию другого закона, который
устраняет всю эту беду посредством другого закона...

— Какого это?

— Того, который следует за уже упомянутым и
заставляет граждан стремиться к добродетели. Ведь
b если предписать, чтобы бо́льшую часть добровольных
сделок граждане заключали на свой страх и риск[23],
стремление к наживе не отличалось бы таким бесстыд-
ством и в государстве меньше было бы зол, подобных
только что нами указанным.

— И даже намного меньше.

— В наше время из-за подобных вещей правители
именно так настроили подвластных им граждан. Что
же касается самих правителей и их окружения, то мо-
лодежь у них избалованная, ленивая телом и духом и
c слабая; у нее нет выдержки ни в страданиях, ни в удо-
вольствиях, и вообще она бездеятельна.

— Как же иначе?

— Самим же им, кроме наживы, ни до чего нет
дела, а о добродетели они радеют ничуть не больше,
чем бедняки.

— Да, ничуть.

— Вот каково состояние и правящих, и подвласт-
ных. Между тем им приходится иметь дело друг с дру-
гом и в путешествиях, и при любых других видах обще-
ния: на праздничных зрелищах, в военных походах, на
одном и том же корабле, в одном и том же войске; нако-

нец, и посреди опасностей они наблюдают друг друга, и d
ни в одном из этих обстоятельств бедняки не оказываются презренными в глазах богатых. Наоборот, нередко бывает, что человек неимущий, худой, опаленный солнцем, оказавшись во время боя рядом с богачом, выросшим в тенистой прохладе и нагулявшим себе за чужой счет жирок, видит, как тот задыхается и совсем растерялся. Разве, по-твоему, этому бедняку не придет на мысль, что подобного рода люди богаты лишь благодаря малодушию бедняков, и разве при встрече без посторонних глаз с таким же бедняком не скажет он ему: «Господа-то наши — никчемные люди»? e

— Я уверен, что бедняки так и делают.

— Подобно тому как для нарушения равновесия болезненного тела достаточно малейшего толчка извне, чтобы ему расхвораться,— а иной раз расстройство в нем бывает и без внешних причин,— так и государство, находящееся в подобном состоянии, заболевает[24] и воюет само с собой по малейшему поводу, причем некоторые его граждане опираются на помощь со стороны какого-либо олигархического государства, а другие — на помощь демократического; впрочем, иной раз междоусобица возникает и без постороннего вмешательства.

— И даже очень часто. 557

Демократия

— Демократия, на мой взгляд, осуществляется тогда, когда бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравняют в гражданских правах и в замещении государственных должностей, что при демократическом строе происходит большей частью по жребию.

— Да, именно так устанавливается демократия, происходит ли это силой оружия или же потому, что ее противники, устрашившись, постепенно отступят.

— Как же людям при ней живется? — спросил я.—
И каков этот государственный строй? Ведь ясно, что он b
отразится и на человеке, который тоже приобретет демократические черты.

— Да, это ясно,— ответил Адимант.

— Прежде всего это будут люди свободные: в государстве появится полная свобода и откровенность и возможность делать что хочешь.

— Говорят, что так.

— А где это разрешается, там, очевидно, каждый устроит себе жизнь по своему вкусу.

— Да, это ясно.

c — Я думаю, что при таком государственном строе люди будут очень различны.

— Конечно.

— Казалось бы, это самый лучший государственный строй. Словно ткань, испещренная всеми цветами, так и этот строй, испещренный разнообразными нравами, может показаться всего прекраснее. Вероятно, многие, подобно детям и женщинам, любующимся всем пестрым, решат, что он лучше всех.

— Конечно.

d — При нем удобно, друг мой, избрать государственное устройство.

— Что ты имеешь в виду?

— Да ведь вследствие возможности делать что хочешь он заключает в себе все роды государственных устройств. Пожалуй, если у кого появится желание, как у нас с тобой, основать государство, ему необходимо будет отправиться туда, где есть демократия, и уже там, словно попав на рынок, где торгуют всевозможными правлениями, выбрать то, которое ему нравится, а сделав выбор, основать свое государство.

e — Вероятно, там не будет недостатка в образчиках.

— В демократическом государстве нет никакой надобности принимать участие в управлении, даже если ты к этому и способен; не обязательно и подчиняться, если ты не желаешь, или воевать, когда другие воюют, или соблюдать, подобно другим, условия мира, если ты мира не жаждешь. И опять-таки, если какой-нибудь закон запрещает тебе управлять либо судить, ты все
558 же можешь управлять и судить, если это тебе придет в голову. Разве не чудесна на первый взгляд и не соблазнительна подобная жизнь?

— Пожалуй, но лишь ненадолго.

— Далее. Разве не великолепно там милосердие в отношении некоторых осужденных? Или ты не видел, как при таком государственном строе люди, приговоренные к смерти или к изгнанию, тем не менее остаются и продолжают вращаться в обществе; словно никому до него нет дела и никто его не замечает, разгуливает такой человек прямо как полубог.

— Да, и таких бывает много.

b — Эта снисходительность вовсе не мелкая подробность демократического строя; напротив, в этом сказывается презрение ко всему тому, что мы считали

важным, когда основывали наше государство. Если у человека, говорили мы, не выдающаяся натура, он никогда не станет добродетельным; то же самое, если с малолетства — в играх и в своих занятиях — он не соприкасается с прекрасным. Между тем демократический строй, высокомерно поправ все это, нисколько не озабочен тем, кто от каких занятий переходит к государственной деятельности. Человеку оказывается почет, лишь бы он обнаружил свое расположение к толпе. c

— Да, весьма благородная снисходительность!

— Эти и подобные им свойства присущи демократии — строю, не имеющему должного управления, но приятному и разнообразному. При нем существует своеобразное равенство — уравнивающее равных и неравных.

— Нам хорошо знакомо то, о чем ты говоришь.

«Демократический» человек

— Взгляни же, как эти свойства отразятся на отдельной личности. Или, может быть, надо сперва рассмотреть, как в ней складываются эти черты, подобно тому как мы рассматривали сам государственный строй?

— Да, это надо сделать.

— Не будет ли это происходить вот как: у бережливого представителя олигархического строя, о котором мы говорили, родится сын и будет воспитываться, d
я думаю, в нравах своего отца.

— Так что же?

— Он тоже будет усилием воли подавлять в себе те вожделения, что ведут к расточительству, а не к наживе: их можно назвать лишенными необходимости.

— Ясно.

— Хочешь, чтобы избежать неясности в нашей беседе, сперва определим, какие вожделения необходимы, а какие нет?

— Хочу.

— Те вожделения, от которых мы не в состоянии избавиться, можно было бы по справедливости назвать необходимыми, а также и те, удовлетворение которых e
приносит нам пользу; подчиняться как тем, так и другим неизбежно уже по самой нашей природе. Разве не так?

— Конечно, так.

— Значит, об этих наклонностях мы вправе будем 559
сказать, что они неизбежны.

— Да, вправе.

— Что же? А те, от которых человек может избавиться, если приложит старания с юных лет, и которые вдобавок не приносят ничего хорошего, а некоторые из них, наоборот, ведут к дурному? Назвав их лишенными необходимости, мы дали бы верное обозначение.

— Да, вполне верное.

— Не взять ли нам сперва примеры тех и других вожделений и не посмотреть ли, каковы они, чтобы дать затем общий их образец?

— Да, это нужно сделать.

— Потребность в питании, то есть в хлебе и в при-
b праве, не является ли необходимостью для того, чтобы быть здоровым и хорошо себя чувствовать?

— Думаю, что да.

— Потребность в хлебе необходима в двух отношениях, поскольку она и на пользу нам, и не может прекратиться, пока человек живет.

— Да.

— Потребность же в приправе необходима постольку, поскольку приправа полезна для хорошего самочувствия.

— Конечно.

— А как обстоит с тем, что сверх этого, то есть с вожделением к иной, избыточной пище? Если это вожделение обуздывать с малолетства и отвращать от него путем воспитания, то большинство может от него избавиться, ведь оно вредно для тела, вредно и для души — в отношении и разума, и рассудительности.
c Правильно было бы назвать его лишенным необходимости.

— Да, более чем правильно.

— И не назвать ли нам эти вожделения разорительными, а те, другие, прибыльными, потому что они помогают делу?

— Да, конечно.

— Так же точно скажем мы о любовных и прочих подобных же вожделениях.

— Да, именно так.

— А тот, кого мы теперь назвали трутнем, весь преисполнен таких лишенных необходимости желаний
d и вожделений, под властью которых он находится, тогда как человеком бережливым, олигархического типа, владеют лишь необходимые вожделения.

— Ну конечно.

— Так вот, вернемся к тому, как из олигархиче-

ского человека получается демократический. Мне кажется, что большей частью это происходит следующим образом...

— А именно?

— Когда юноша, выросший, как мы только что говорили, без должного воспитания и в обстановке бережливости, вдруг отведает меда трутней и попадет в общество опасных и лютых зверей, которые способны доставить ему всевозможные наслаждения, самые пестрые и разнообразные, это-то и будет у него, поверь мне, началом перехода от олигархического типа к демо- e
кратическому.

— Да, совершенно неизбежно.

— Как в государстве происходит переворот, когда некоторой части его граждан оказывается помощь извне их единомышленниками, так и юноша меняется, когда некоторой части его вожделений помогает извне тот вид вожделений, который им родствен и подобен.

— Да, несомненно.

— И я думаю, что в случае, когда в противовес этому что-то помогает его олигархическому началу, будь то уговоры или порицания отца либо остальных членов семьи, в нем возникает возмущение и противоборство, 560
а также борьба с самим собою.

— Конечно.

— Иной раз, по-моему, демократическое начало уступает олигархическому, часть вожделений отмирает, иные изгоняются, в душе юноши появляется какая-то стыдливость, и все опять приходит в порядок.

— Это случается иногда.

— Но затем, думаю я, другие вожделения, родствен-
ные изгнанным, потихоньку развиваясь вследствие b
неумелости отца как воспитателя, становятся многочисленными и сильными.

— Обычно так и бывает.

— Они влекут юношу к его прежнему окружению, и от этого тайного общения рождается множество других вожделений.

— Конечно.

— В конце же концов, по-моему, они, заметив, что акрополь его души пуст, захватывают его у юноши, ибо нет там ни знаний, ни хороших навыков, ни правдивых речей — всех этих лучших защитников и стражей рассудка людей, любезных богам.

— Несомненно. c

— Вместо них, думаю я, на него совершат набег ложные мнения и хвастливые речи и займут у юноши эту крепость,— сказал я.

— Безусловно,— согласился Адимант.

— И вот он снова вернется к тем лотофагам[25] и открыто поселится там. Если же его родные двинут войско на выручку бережливого начала его души, то его хвастливые речи запрут в нем ворота царской стены, не впустят союзного войска, не примут даже послов, то есть разумных доводов людей постарше и по-
d умнее, хотя бы то были всего лишь частные лица; в битве с бережливым началом эти речи одержат верх и с бесчестьем, как изгнанницу, вытолкнут вон стыдливость, обозвав ее глупостью, а рассудительность назовут недостатком мужества и выбросят ее, закидав грязью[26]. В убеждении, что умеренность и порядок в расходовании средств — это деревенское невежество и черта низменная, они удалят их из своих пределов, опираясь на множество бесполезных прихотей.

— Да, это-то уж непременно.

— Опорожнив и очистив душу юноши, уже захва-
e ченную ими и посвященную в великие таинства[27], они затем низведут туда, с большим блеском, в сопровождении многочисленного хора, наглость, разнузданность, распутство и бесстыдство, увенчивая их венками и прославляя в смягченных выражениях: наглость они будут называть просвещенностью, разнузданность — свободою, распутство — великолепием, бес-
561 стыдство — мужеством. Разве не именно так человек, воспитанный в границах необходимых вожделений, уже в юные годы переходит к развязному потаканию вожделениям, лишенным необходимости и бесполезным?

— Это совершенно очевидно.

— Потом в жизни такого юноши, думаю я, трата денег, усилий и досуга на необходимые удовольствия станет ничуть не больше, чем на лишенные необходимости. Но если, на его счастье, вакхическое неистовство не будет у него чрезмерным, а к тому же он станет
b немного постарше и главное смятение отойдет уже в прошлое, он отчасти вернется к своим изгнанным было вожделениям, не полностью станет отдаваться тем, которые вторглись, и в его жизни установится какое-то равновесие желаний: всякий раз он будет подчиняться тому из них, которое ему словно досталось по жребию, пока не удовлетворит его полностью, а уж

затем — другому желанию, причем ни одного он не от-
вергнет, но все будет питать поровну.

— Конечно.

— И все же он не примет верного рассуждения,
не допустит его в свою крепость, если кто-нибудь ему
скажет, что одни удовольствия бывают следствием хо-
роших, прекрасных вожделений, а другие — дурных и c
что одни вожделения надо развивать и уважать, дру-
гие же — пресекать и подчинять. В ответ он будет
отрицательно качать головой и говорить, что все вожде-
ления одинаковы и заслуживают равного уваже-
ния.

— Подобного рода люди именно так и посту-
пают.

— Изо дня в день такой человек живет, угождая
первому налетевшему на него желанию: то он пьянст-
вует под звуки флейт, то вдруг пьет одну только воду
и изнуряет себя, то увлекается телесными упражнения- d
ми; а бывает, что нападает на него лень, и тогда
ни до чего ему нет охоты. Порой он проводит время
в занятиях, кажущихся философскими. Часто занимают
его общественные дела: внезапно он вскакивает и гово-
рит и делает что придется. Увлечется он людьми военны-
ми — туда его и несет, а если дельцами, то тогда в эту
сторону. В его жизни нет порядка, в ней не царит
необходимость; приятной, вольной и блаженной назы-
вает он эту жизнь и как таковой все время ею и
пользуется.

— Ты отлично показал уклад жизни свободного че- e
ловека в условиях равноправия.

— Я нахожу, что этот человек так же разнообразен,
многолик, прекрасен и пестр, как его государство.
Немало мужчин и женщин позавидовали бы жизни,
в которой совмещается множество образчиков государ-
ственных укладов и нравов.

— Да, это так.

— Что ж? Допустим ли мы, что подобного рода че- 562
ловек соответствует демократическому строю и потому
мы вправе назвать его демократическим?

— Допустим.

— Но самое дивное государственное устройство и
самого дивного человека нам еще остается разобрать:
это — тирания и тиран.

— Вот именно.

Тирания

— Ну, так давай рассмотрим, милый друг, каким образом возникает тирания. Что она получается из демократии, это-то, пожалуй, ясно.

— Ясно.

— Как из олигархии возникла демократия, не так
b же ли и из демократии получается тирания?

— То есть?

— Благо, выдвинутое как конечная цель — в результате чего и установилась олигархия,— было богатство, не так ли?

— Да.

— А ненасытное стремление к богатству и пренебрежение всем, кроме наживы, погубили олигархию.

— Правда.

— Так вот, и то, что определяет как благо демократия и к чему она ненасытно стремится, именно это ее и разрушает.

— Что же она, по-твоему, определяет как благо?

— Свободу. В демократическом государстве только
c и слышишь, как свобода прекрасна и что лишь в таком государстве стоит жить тому, кто свободен по своей природе.

— Да, подобное изречение часто повторяется.

— Так вот, как я только что и начал говорить, такое ненасытное стремление к одному и пренебрежение к остальному искажает этот строй и подготовляет нужду в тирании.

— Как это?

— Когда во главе государства, где демократический
d строй и жажда свободы, доведется встать дурным виночерпиям, государство это сверх должного опьяняется свободой в неразбавленном виде, а своих должностных лиц карает, если те недостаточно снисходительны и не предоставляют всем полной свободы, и обвиняет их в мерзком олигархическом уклоне.

— Да, так оно и бывает.

— Граждан, послушных властям, там смешивают с грязью как ничего не стоящих добровольных рабов, зато правителей, похожих на подвластных, и подвластных, похожих на правителей, там восхваляют и почитают как в частном, так и в общественном обиходе.
e Разве в таком государстве свобода не распространится неизбежно на все?

— Как же иначе?

— Она проникнет, мой друг, и в частные дома, а в конце концов неповиновение привьется даже животным.

— Как это понимать?

— Да, например, отец привыкает уподобляться ребенку и страшиться своих сыновей, а сын — вести себя наподобие отца; там не станут почитать и бояться родителей (все под предлогом свободы!), переселенец уравняется с коренным гражданином, а гражданин — 563
с переселенцем; то же самое будет происходить и с чужеземцами.

— Да, бывает и так.

— А кроме того, разные другие мелочи: при таком порядке вещей учитель боится школьников и заискивает перед ними, а школьники ни во что не ставят своих учителей и наставников. Вообще молодые начинают подражать взрослым и состязаться с ними в рассуждениях и в делах, а старшие, приспособляясь к молодым и подражая им, то и дело острят и балагурят, чтобы не b
казаться неприятными и властными.

— Очень верно подмечено.

— Но крайняя свобода для народа такого государства состоит в том, что купленные рабы и рабыни ничуть не менее свободны, чем их покупатели. Да, мы едва не забыли сказать, какое равноправие и свобода существуют там у женщин по отношению к мужчинам и у мужчин по отношению к женщинам.

— По выражению Эсхила, «мы скажем то, что на c
устах теперь» [28].

— Вот именно, я тоже так говорю. А насколько здесь свободнее, чем в других местах, участь животных, подвластных человеку,— этому никто не поверил бы, пока бы сам не увидел. Прямо-таки по пословице: «Собаки — это хозяйки» [29], лошади и ослы привыкли здесь выступать важно и с полной свободой, напирая на встречных, если те не уступают им дороги! Так-то вот и все остальное преисполняется свобо- d
дой.

— Ты как в воду смотришь: я ведь и сам часто терплю от них, когда езжу в деревню.

— Если собрать все это вместе, самым главным будет, как ты понимаешь, то, что душа граждан делается крайне чувствительной, даже по мелочам: все принудительное вызывает у них возмущение как нечто недопустимое. А кончат они, как ты знаешь, тем, что переста-

нут считаться даже с законами — писаными или неписаными,— чтобы уже вообще ни у кого и ни в чем не было над ними власти.

e

— Я это хорошо знаю.

— Так вот, мой друг, именно из этого правления, такого прекрасного и по-юношески дерзкого, и вырастает, как мне кажется, тирания.

— Действительно, оно дерзкое. Что же, однако, дальше?

— Та же болезнь, что развилась в олигархии и ее погубила, еще больше и сильнее развивается здесь — из-за своеволия — и порабощает демократию. В самом деле, все чрезмерное обычно вызывает резкое изменение в противоположную сторону, будь то состояние
564 погоды, растений или тела. Не меньше наблюдается это и в государственных устройствах.

— Естественно.

— Ведь черезмерная свобода, по-видимому, и для отдельного человека, и для государства оборачивается не чем иным, как чрезвычайным рабством.

— Оно и естественно.

— Так вот, тирания возникает, конечно, не из какого иного строя, как из демократии; иначе говоря, из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство.

— Это не лишено основания.

— Но, думаю я, ты не об этом спрашивал, а о том,
b какая болезнь, встречающаяся в олигархии, так же точно подтачивает демократию и порабощает ее.

— Ты верно говоришь.

— Этой болезнью я считал появление особого рода людей, праздных и расточительных, под предводительством отчаянных смельчаков, за которыми тянутся и не столь смелые, мы их уподобили трутням, часть которых имеет жало, а часть его лишена.

— Это правильно.

— Оба этих разряда, чуть появятся, вносят расстройство в любой государственный строй, как вос-
c паление и желчь — в тело. И хорошему врачу, и государственному законодателю надо заранее принимать против них меры не менее, чем опытному пчеловоду,— главным образом, чтобы не допустить зарождения трутней,— но, если уж они появятся, надо вырезать вместе с ними и соты.

— Клянусь Зевсом, это уж непременно.

— Чтобы нам было виднее то, что мы хотим различить, сделаем следующее...

— А именно?

Три «части» демократического государства: трутни, богачи и народ

— Разделим мысленно демократическое государство на три части — да это и в действительности так обстоит. Одну часть составят подобного рода d
трутни: они возникают здесь хоть и вследствие своеволия, но не меньше, чем при олигархическом строе.

— Это так.

— Но здесь они много ядовитее, чем там.

— Почему?

— Там они не в почете, наоборот, их отстраняют от занимаемых должностей, и потому им не на чем набить себе руку и набрать силу. А при демократии они, за редкими исключениями, чуть ли не стоят во главе: самые ядовитые из трутней произносят речи и действуют, а остальные усаживаются поближе к помосту, жужжат и не допускают, чтобы кто-нибудь говорил иначе. Выходит, что при таком государственном e
строе всем, за исключением немногого, распоряжаются подобные люди.

— Конечно.

— Из состава толпы всегда выделяется и другая часть...

— Какая?

— Из дельцов самыми богатыми большей частью становятся и наиболее собранные по своей природе.

— Естественно.

— С них-то трутням всего удобнее собрать побольше меду.

— Как же его и возьмешь с тех, у кого его мало?

— Таких богачей обычно называют сотами трутней.

— Да, пожалуй.

— Третий разряд составляет народ — те, что тру- 565
дятся своими руками, чужды делячества, да и имущества у них немного. Они всего многочисленнее и при демократическом строе всего влиятельнее, особенно когда соберутся вместе.

— Да, но у них нет желания делать это часто, если им не достается их доля меда.

— А разве они не всегда в доле, поскольку власти имеют возможность отнять собственность у имущих и раздать ее народу, оставив бóльшую часть себе?

b — Таким-то способом они всегда получат свою долю.

— А те, у кого отбирают имущество, бывают вынуждены защищаться, выступать в народном собрании и вообще действовать насколько это возможно.

— Конечно.

— И хотя бы они и не стремились к перевороту, кое-кто все равно обвинит их в кознях против народа и в стремлении к олигархии.

— И что же?

— В конце концов, когда они видят, что народ, обманутый клеветниками, готов не со зла, а по неведению
c расправиться с ними, тогда они волей-неволей становятся уже действительными приверженцами олигархии. Они тут ни при чем, просто тот самый трутень ужалил их, и от этого в них зародилось такое зло.

— Вот именно.

— Начинаются обвинения, судебные разбирательства, тяжбы.

— Конечно.

— А разве народ не привык особенно отличать кого-то одного, ухаживать за ним и его возвеличивать?

— Конечно, привык.

d — Значит, уж это-то ясно, что, когда появляется тиран, он вырастает именно из этого корня, то есть как ставленник народа[30].

— Да, совершенно ясно.

«Тиранический» человек

— С чего же начинается превращение такого ставленника в тирана? Впрочем, ясно, что это происходит, когда он начинает делать то же самое, что в том сказании, которое передают относительно святилища Зевса Ликейского в Аркадии.

— А что именно?

— Говорят, что, кто отведал человеческих внутренностей, мелко нарезанных вместе с мясом жертвенных
e животных, тому не избежать стать волком. Или ты не слыхал такого предания? — спросил я.

— Слыхал,— ответил Адимант.

— Разве не то же и с представителем народа? Имея в руках чрезвычайно послушную толпу, разве он воздержится от крови своих соплеменников? Напротив, как это обычно бывает, он станет привлекать их к суду по несправедливым обвинениям и осквернит себя, отнимая у людей жизнь, своими нечестивыми устами и языком он будет смаковать убийство родичей. Карая

изгнанием и приговаривая к страшной казни, он между 566
тем будет сулить отмену задолженности и передел земли. После всего этого разве не суждено такому человеку неизбежно одно из двух: либо погибнуть от руки своих врагов, либо же стать тираном и превратиться из человека в волка?

— Да, это ему неизбежно суждено.

— Он тот, кто подымает восстание против обладающих собственностью.

— Да, он таков.

— Если он потерпел неудачу, подвергся изгнанию, а потом вернулся — назло своим врагам,— то возвращается он уже как законченный тиран.

— Это ясно.

— Если же те, кто его изгнал, не будут в состоянии b
его свалить снова и предать казни, очернив в глазах граждан, то они замышляют его тайное убийство.

— Обычно так и бывает.

— Отсюда это общеизвестное требование со стороны тиранов: чуть только они достигнут такой власти, они требуют, чтобы народ назначил им телохранителей, чтобы народный заступник был невредим.

— Это уж непременно. c

— И народ, конечно, дает их ему, потому что дорожит его жизнью, за себя же пока вполне спокоен.

— Безусловно.

— А когда увидит это человек, имеющий деньги, а вместе с деньгами и основание ненавидеть народ, он тотчас же, мой друг, как гласило прорицание Крезу,

...к берегам песчанистым Герма
Без оглядки бежит, не стыдясь прослыть малодушным[31].

— Во второй раз ему и не довелось бы стыдиться.

— Если бы его захватили, он был бы казнен.

— Непременно.

— А тот, народный ставленник, ясно, не покоится
«величествен... на пространстве великом»[32], но, по- d
вергнув многих других, прямо стоит на колеснице своего государства уже не как представитель народа, а как совершенный тиран.

— Еще бы.

— Разбирать ли нам, в чем счастье этого человека и того государства, в котором появляется подобного рода смертный?

— Конечно, надо разобрать.

— В первые дни, вообще в первое время он приветливо улыбается всем, кто бы ему ни встретился, а
e о себе утверждает, что он вовсе не тиран; он дает много обещаний частным лицам и обществу; он освобождает людей от долгов и раздает землю народу и своей свите. Так притворяется он милостивым ко всем и кротким.

— Это неизбежно.

— Когда же он примирится кое с кем из своих врагов, а иных уничтожит, так что они перестанут его беспокоить, я думаю, первой его задачей будет постоянно вовлекать граждан в какие-то войны, чтобы народ испытывал нужду в предводителе...

— Это естественно.

567 — ...да и для того, чтобы из-за налогов люди обеднели и перебивались со дня на день, меньше злоумышляя против него.

— Это ясно.

— А если он заподозрит кого-нибудь в вольных мыслях и в отрицании его правления, то таких людей он уничтожит под предлогом, будто они предались неприятелю. Ради всего этого тирану необходимо постоянно будоражить всех посредством войны.

— Да, необходимо.

— Но такие действия делают его все более и бо-
b лее ненавистным для граждан.

— Конечно.

— Между тем и некоторые из влиятельных лиц, способствовавших его возвышению, станут открыто, да и в разговорах между собой выражать ему свое недовольство всем происходящим — по крайней мере те, кто посмелее.

— Вероятно.

— Чтобы сохранить за собою власть, тирану придется их всех уничтожить, так что в конце концов не останется никого ни из друзей, ни из врагов, кто бы на что-то годился.

— Ясно.

— Значит, тирану надо зорко следить за тем, кто
c мужествен, кто великодушен, кто разумен, кто богат. Велико же счастье тирана: он поневоле враждебен всем этим людям и строит против них козни, пока не очистит от них государство.

— Дивное очищение, нечего сказать!

— Да, оно противоположно тому, что применяют

врачи: те удаляют из тела все наихудшее, оставляя самое лучшее, здесь же дело обстоит наоборот.

— По-видимому, для тирана это необходимо, если он хочет сохранить власть.

— О его блаженстве говорит и стоящий перед ним d
выбор: либо обитать вместе с толпой негодяев, притом тех, кто его ненавидит, либо проститься с жизнью.

— Да, тут уж одно из двух.

— И не правда ли, чем более он становится ненавистен гражданам этими своими действиями, тем больше требуется ему верных телохранителей?

— Конечно.

— А кто ему верен? Откуда их взять?

— Их налетит сколько угодно, стоит лишь заплатить.

— Клянусь собакой, мне кажется, ты опять заговорил о каких-то трутнях, о чужеземном сброде. e

— Это тебе верно кажется.

— Что же? Разве тиран не захочет иметь местных телохранителей?

— Каким образом?

— Он отберет у граждан рабов, освободит их и сделает своими копейщиками.

— В самом деле, к тому же они будут и самыми верными.

— Блаженным же существом назовешь ты тирана, раз подобного рода люди — его верные друзья, а преж- 568
них, подлинных, он погубил!

— Он принужден довольствоваться такими.

— Эти его сподвижники будут им восхищаться, его общество составят эти новые граждане, тогда как люди порядочные будут ненавидеть и избегать его.

— Несомненно.

— Недаром, видно, мудреное дело — сочинять трагедии, а ведь в этом особенно отличился Еврипид.

— Что ты имеешь в виду?

— Да ведь у него есть выражение, полное глубокого смысла:

> Тираны мудры ведь, общаясь с мудрыми[33]. b

Он считает — это ясно,— что тиран общается с мудрецами.

— И как он до небес превозносит тираническую власть[34] и многое другое в этом деле — он и остальные поэты!

— Поэтому, раз уж трагические поэты такие муд-

рецы, пусть они и нас, и всех тех, кто разделяет наши взгляды на общественное устройство, извинят, если мы не примем их в наше государство именно из-за того, что они так прославляют тираническую власть.

— Я-то думаю, они нас извинят, по крайней мере
c те, кто из них поучтивее.

— Обходя другие государства, собирая густую толпу, подрядив исполнителей с прекрасными, сильными, впечатляющими голосами, они привлекают граждан к тирании и демократии.

— Да, и при этом очень стараются.

— Мало того, они получают вознаграждение и им оказываются почести всего более, как это и естественно, со стороны тиранов, а на втором месте и от демократии. Но чем выше взбираются они к вершинам государствен-
d ной власти, тем больше слабеет их почет, словно ему не хватает дыхания идти дальше.

— Действительно это так.

— Но мы с тобой сейчас отклонились, давай вернемся снова к этому войску тирана, столь многочисленному, великолепному, пестрому, всегда меняющему свой состав, и посмотрим, на какие средства оно содержится.

— Очевидно, тиран тратит на него храмовые средства, если они имеются в государстве, и, пока их изъятием можно будет покрывать расходы, он уменьшает обложение населения налогами.

e — А когда эти средства иссякнут?

— Ясно, что тогда он будет содержать и самого себя, и своих сподвижников и сподвижниц уже на отцовские средства.

— Понимаю: раз народ породил тирана, народу же и кормить его и его сподвижников.

— Это тирану совершенно необходимо.

— Как это ты говоришь? А если народ в негодовании скажет, что взрослый сын не вправе кормиться за счет отца, скорее уж, наоборот, отец за счет сына, и
569 что отец не для того родил сына и поставил его на ноги, чтобы самому, когда тот подрастет, попасть в рабство к своим же собственным рабам и кормить и сына, и рабов, и всякое отребье? Напротив, раз представитель народа так выдвинулся, народ мог бы рассчитывать освободиться от богачей и от так называемых достойных [35] людей; теперь же народ велит и ему, и его сподвижникам покинуть пределы государства: так отец

выгоняет из дому сына вместе с его пьяной ватагой.

— Народ тогда узнáет, клянусь Зевсом, что за тварь он породил, да еще и любовно вырастил; он убедится, b
насколько мощны те, кого он пытается выгнать своими слабыми силами.

— Что ты говоришь? Тиран посмеет насильничать над своим отцом и, если тот не отступится, прибегнет даже к побоям?

— Да, он отнимет оружие у своего отца.

— Значит, тиран — отцеубийца и плохой кормилец для престарелых; по-видимому, общепризнано, что таково свойство тиранической власти. По пословице, «избегая дыма, угодишь в огонь»[36]; так и народ из
подчинения свободным людям попадает в услужение c
к деспотической власти и свою неумеренную свободу меняет на самое тяжкое и горькое рабство — рабство у рабов.

— Это именно так и бывает.

— Что же? Можно ли без преувеличения сказать, что мы достаточно разобрали, как из демократии получается тирания и каковы ее особенности?

— Вполне достаточно.

КНИГА ДЕВЯТАЯ

571 — Остается рассмотреть,— сказал я,— самого человека при тираническом строе, иначе говоря, как он развивается из человека демократического, каковы его свойства и что у него за жизнь — бедственная или, напротив, счастливая.

— Да, пока он остался у нас без рассмотрения,— согласился Адимант.

— Знаешь ли, что мне еще желательно?

— Что?

Анализ вожделений

— По-моему, мы недостаточно разобрали вожделения — в чем они состоят и сколько их. А раз этого не
b хватает, не будет полной ясности и в том исследовании, которое мы предпринимаем.

— Стало быть, уместно разобрать это сейчас.

— Конечно. Посмотри, что мне хочется здесь выяснить: из тех удовольствий и вожделений, которые лишены необходимости, некоторые представляются мне противозаконными. Они, пожалуй, присущи всякому человеку, но, обуздываемые законами и лучшими вожделениями, либо вовсе исчезают у некоторых людей, либо ослабевают, и их остается мало. Однако есть и
c такие люди, у которых они становятся и сильнее, и многочисленнее.

— О каких вожделениях ты говоришь?

Вожделения, пробуждающиеся во время сна

— О тех, что пробуждаются во время сна, когда дремлет главное, разумное и кроткое, начало души, зато начало дикое, звероподобное под влиянием сытости и хмеля вздымается на дыбы, отгоняет от себя сон и ищет, как бы удовлетворить свой норов. Тебе известно, что в таком состоянии оно отваживается на все, откинув всякий стыд и разум. Если ему взду-
d мается, оно не остановится даже перед попыткой сойтись со своей собственной матерью, да и с кем попало из людей, богов или зверей; оно осквернит себя каким

угодно кровопролитием и не воздержится ни от какой пищи. Одним словом, ему все нипочем в его бесстыдстве и безрассудстве.

— Сущая правда.

— Когда же человек соблюдает себя в здоровой воздержности, он, отходя ко сну, пробуждает свое разумное начало, потчует его прекрасными доводами и рассуждениями и таким образом воздействует на свою совесть. Вожделеющее же начало он хоть и не морит e
голодом, но и не удовлетворяет его до пресыщения: пусть оно успокоится и не тревожит своими радостями 572
и скорбями благороднейшее в человеке; пусть это последнее без помехи, само по себе, в совершенной своей чистоте стремится к исследованию и ощущению того, что ему еще не известно, будь то прошлое, настоящее или будущее. Точно так же человек укротит и яростное свое начало, для того чтобы не отходить ко сну взволнованным и разгневанным. Успокоив эти два вида свойственных ему начал и приведя в действие третий ви́д — тот, которому присуща разумность,— человек предается отдыху. Ты знаешь, что при таких условиях он скорее всего соприкоснется с истиной и меньше всего будут ему мерещиться во сне всякие беззакон- b
ные видения.

— Я совершенно с тобой согласен.

— Но мы слишком отклонились в сторону, говоря об этом. Мы хотели убедиться лишь вот в чем: какой-то страшный, дикий и беззаконный вид желаний таится внутри каждого человека, даже в тех из нас, что кажутся вполне умеренными; это-то и обнаруживается в сновидениях [1]. Суди сам, дело ли я говорю и допускаешь ли ты это.

— Конечно, допускаю.

— Так припомни, как мы обрисовали человека, ставшего демократом. Он чуть ли не с рождения, во всяком случае с малых лет, воспитывался бережливым отцом, c
который почитал лишь стяжательские вожделения и ни во что не ставил те желания, без которых, по его мнению, можно обойтись и которые, как он считал, возникают лишь ради забавы и красоты. Не так ли?

— Да, так.

— Общаясь с более утонченными людьми, преисполненными вожделений, которые мы только что разбирали, юноша втягивается в их образ жизни и всяческую разнузданность, потому что ему отвратительна отцов-

ская скупость. Но по своей природе он лучше тех,
d кто его портит, поэтому он останавливается как бы посредине между обоими этими подходами к жизни: его тянет и в ту и в другую сторону. Вкушая, как он считает, умеренно от обеих этих жизней, он живет не низменной жизнью и не беззаконной и превращается из человека олигархического в демократа.

— О подобного рода человеке у нас составилось, да и до сих пор держится именно такое мнение.

Тирания и незаконные вожделения. Образ тирана (продолжение)

— Предположим опять-таки, что у этого человека, когда он станет постарше, будет сын, воспитанный в нравах своего отца.

— Предположим.

— Предположи еще, что и с ним произойдет то же самое, что с его отцом: его станет тянуть ко всяческому
e беззаконию, которое его совратители называют полнейшей свободой. Отец и все остальные его близкие поддерживают в нем склонность соблюдать середину, но его совратители этому противодействуют. Когда же эти искусные чародеи и творцы тиранов не надеются как-либо иначе завладеть юношей, они ухитряются внушить ему какую-нибудь страсть, руководящую вож-
573 делениями к праздности и к растрате накопленного; такая страсть — прямо-таки огромный крылатый трутень. Или, по-твоему, это нечто иное?

— По моему, именно это.

— Вокруг этой страсти ходят ходуном прочие вожделения, за которыми тянется поток благовонных курений и мазей, венков, вин, безудержных наслаждений, обычных при такого рода общениях. Эти вожделения растут и крепнут, они вооружают трутня жалом
b похоти, и тогда этот защитник души, охваченный неистовством, жалит. И если он захватит в юноше какое-нибудь мнение или желание, притязающее на порядочность и не лишенное еще стыдливости, он убивает их, выталкивает вон, пока тот совсем не очистится от рассудительности и не преисполнится нахлынувшим на него неистовством.

— Ты описываешь появление вылитого тирана.

— А разве не из-за всего этого и тому подобного Эрот[2] искони зовется тираном?

— Пожалуй.

— Да и у пьяного в голове, мой друг, разве про-
c исходит не то же, что у тирана?

— Видимо, так.

— Ну а кто тронулся в уме и неистовствует, тот надеется справиться не то что с людьми, но даже с богами.

— Действительно.

— Человек, мой друг, становится полным тираном тогда, когда он пьян, или слишком влюбчив, или же сошел с ума от разлития черной желчи, а все это из-за того, что либо такова его натура, либо привычки, либо то и другое.

— Совершенно верно.

— Видно, вот так и рождается подобный человек. Ну а как же он живет?

— Есть шутливая поговорка: «Вот сам и отвечай» [3]. d

— Отвечу. По-моему, после этого пойдут у них празднества, шествия всей ватагой, пирушки, заведутся подружки, ну и так далее, ведь тиран-Эрот, обитающий в их душе, будет править всем, что в ней есть.

— Это неизбежно.

— С каждым днем и с каждой ночью будет расцветать много ужаснейших вожделений, предъявляющих непомерные требования.

— Да, их расцветет много.

— Значит, доходы, если какие и были, скоро иссякнут.

— Конечно.

— А за этим последуют заклады имущества и e
сокращение средств.

— И что же?

— Когда все истощится, тогда рой раздувшихся вожделений, угнездившихся в этих людях, начнет жужжать и эти люди, словно гонимые стрекалом различных желаний, а особенно Эротом (ведь он ведет за собой все желания, словно телохранителей), впадут в безумие и будут высматривать, у кого что есть и что можно
отнять с помощью обмана или насилия. 574

— Да, конечно.

— У них настоятельная потребность грабить, иначе придется терпеть невыносимые муки и страдания.

— Да, это неизбежно.

— Все возрастая, стремление такого человека к удовольствиям превосходит его прежние прихоти и их обездоливает; точно так же он сам начинает притязать на большее перед своими отцом и матерью, поскольку он их моложе, и, издержав свою долю, он будет присваивать и тратить отцовские деньги.

— И что же дальше?
b — Если родители не допустят этого, разве он не
попытается первым делом обокрасть их и обмануть?
— Непременно.
— А если бы это оказалось невозможно, разве он
не ограбил бы их, прибегнув к насилию?
— Я думаю, да.
— А если старики окажут сопротивление и вступят
с ним в борьбу, разве он пощадит их и остережется
поступков, свойственных тиранам?
— Я не поручусь за участь родителей такого чело-
века.
— Но, ради Зевса, Адимант, неужели из-за какой-
то новой своей подружки, без которой он мог бы и
обойтись, он станет бить родную мать? Или ради цвету-
c щего юноши, с которым он только что подружился,
хотя и без этого можно бы обойтись, он подымет руку
на своего родного отца, пусть престарелого и отцвет-
шего, но самого давнишнего из своих друзей? Неужели
этот человек отдаст, по-твоему, своих родителей в раб-
ство подобным людям, введя их в свой дом?
— Отдаст, клянусь Зевсом.
— Великое же счастье родить сына с тираниче-
скими наклонностями! [4]
— Да, величайшее!
d — А что же с ним будет, когда истощатся у него
и отцовские, и материнские средства, а между тем
в нем скопился целый рой прихотей? Не заставит ли
его это сначала залезть в чужой дом либо снять плащ
с запоздалого ночного прохожего, а затем обчистить
какой-нибудь храм? Во всех этих поступках прежние
его мнения о том, что прекрасно, а что гадко, усвоен-
ные им с детских лет и считавшиеся правильными,
покорятся власти недавно выпущенных на волю жела-
ний, сопровождающих Эрота и им возглавляемых.
e Раньше, пока человек подчинялся обычаям, законам
и своему отцу и внутренне ощущал себя демократом,
эти желания высвобождались у него лишь в сновиде-
ниях; теперь же, когда его тиранит Эрот, человек на-
всегда становится таким, каким изредка бывал во сне,
ему не удержаться ни от убийства, ни от обжорства,
ни от проступка, как бы ужасно все это ни было: по-
575 среди всяческого безначалия и беззакония в нем тира-
нически живет Эрот. Как единоличный властитель, он
доведет объятого им человека, словно подвластное ему

государство, до всевозможной дерзости, чтобы любой ценой удовлетворить и себя, и сопровождающую его буйную ватагу, составившуюся из всех тех вожделений, что нахлынули на человека отчасти извне, из его дурного окружения, отчасти же изнутри, от бывших в нем самом такого же рода вожделений, которые он теперь распустил, дав им волю. Разве не такова жизнь подобного человека?

— Да, такова.

— Когда подобного рода людей в государстве немного, а все прочие мыслят здраво, те уезжают в b
чужие земли, служат там телохранителями какого-нибудь тирана или в наемных войсках, если где идет война. Когда же подобные вожделения проявляются у них в мирных условиях, то и у себя на родине они творят много зла, хотя и по мелочам.

— Что ты имеешь в виду?

— Да то, что они совершают кражи, подкапываются под стены, отрезают кошельки, раздевают прохожих, святотатствуют, продают людей в рабство. Бывает, что они занимаются и доносами, если владеют словом, а то и выступают с ложными показаниями или берут взятки.

— Нечего сказать, по мелочам! Так ведь ты выразил- c
ся о причиняемом ими зле, когда таких людей немного?

— Да, по мелочам, потому что сравнительно с великим злом это действительно мелочи, ведь в смысле вреда и несчастья для государства все это лишено, как говорится, того размаха, каким отличается тиран. Когда в государстве наберется много таких людей и их последователей и они ощутят свою многочисленность, то как раз из их среды и рождается тиран, чему способствует безрассудство народа. Это будет тот из них, кто сам
в себе, то есть в своей душе, носит самого великого d
и отъявленного тирана.

— Естественно, ведь такой человек и будет самым большим тираном.

— Если ему уступят без сопротивления; если же государство не допустит этого, тогда он, лишь только окажется в состоянии, поступит со своей родиной точно так же, как в недавно упомянутом примере, когда у него поднялась рука на родных мать и отца: он покарает и родину тем, что введет в нее своих новых сподвижников; в рабстве у них будет содержаться и

воспитываться некогда милая ему «родина-мать» [5], как говорят критяне, то есть его отечество. Вот конечная цель вожделений подобного человека.

c — Она состоит именно в этом.

— Подобного рода люди таковы и в частной жизни, еще прежде, чем станут у власти. С кем бы они ни вступали в общение, они требуют лести и полной готовности к услугам, а когда сами в чем-нибудь нуждаются,
576 тогда так и льнут к человеку, без стеснения делая вид, будто с ним близки, но, чуть добьются своего, они опять с ним чужие.

— Это очень верно подмечено.

— Значит, за всю свою жизнь они ни разу ни с кем не бывали друзьями; они вечно либо господствуют, либо находятся в рабстве: тираническая натура никогда не отведывала ни свободы, ни подлинной дружбы.

— Конечно.

— Разве не правильно было бы назвать таких людей не заслуживающими доверия?

— Как же иначе!

— Да и в высшей степени несправедливыми, если
b в нашей беседе мы правильно сделали раньше вывод относительно того, в чем заключается справедливость [6].

— Конечно, мы сделали его правильно.

— Итак, о крайне дурном человеке давай мы в общих чертах скажем так: это человек, который и наяву таков, как в тех сновидениях, что мы разбирали.

— Совершенно верно.

— А таким становится тот, кто при своих природных тиранических склонностях достигает единоличной власти, и, чем дольше он обладает такой властью, тем более он становится таким.

— Это уж обязательно,— сказал Главкон, в свою очередь вступая в беседу.

Тираническая душа несчастна

— Так вот,— сказал я,— разве не окажется самым несчастным человеком тот, кто является отъявленным
c негодяем? И чем дальше и больше была бы в его руках власть, тем больше и на более долгий срок он был бы таким в действительности, хотя большинство представляет это себе по-разному.

— Это необходимо обстоит именно так,— ответил Главкон.

— А также и в отношении сходства: человек тиранический соответствует тиранически управляемому го-

сударству, а демократ — государству демократическому. И в остальных случаях не то же ли самое?

— Как же иначе?

— И как государство относится к государству в смысле добродетели и благополучия, так и человек относится к человеку?

— Не иначе. d

— А как в смысле добродетели относится государство с тираническим строем к государству, управляемому царем, которое мы разбирали раньше?

— Они совершенно противоположны друг другу: одно из них — самое благородное, другое — самое низкое.

— Я не стану спрашивать, какое из них ты считаешь каким, — это и без того ясно. Но в смысле процветания или, наоборот, бедности ты так же решаешь или иначе? Нас не должно поражать зрелище тирана, отдельно взятого или окруженного немногочисленной свитой,
нам надо рассмотреть все государство в целом, войти e
в него, во все вникнуть и, присмотревшись, уже тогда высказывать о нем свое мнение.

— Твое требование правильно. Однако всякому ясно, что нет более жалкого государства, чем управляемое тиранически, и более благополучного, чем то, в котором правят цари.

— А если и применительно к отдельным людям я
потребовал бы того же самого, разве мое требование 577
не было бы правильным? Я считаю, что о них может судить лишь тот, кто способен рассматривать человека, вникая мысленно в его нрав, а не глядеть, как дети, только на внешность и поражаться всему тому, что у тиранов придумывается для представительства, чтобы произвести впечатление на окружающих: надо уметь в этом разбираться. Мне думается, всем нам следовало бы прислушаться к отзывам того, кто действительно имел возможность составить себе суждение, то есть кто проживал бы в одном доме с тираном, наблюдал бы его в быту и его отношение к членам семьи, тогда
тиран предстал бы перед нами в наиболее обнаженном b
виде, без этих пышных одеяний, словно для постановки трагедии. То же самое и когда положение в государстве принимает опасный оборот: кто наблюдал все это, пусть бы сообщил нам, как обстоит у тирана дело в смысле благополучия либо несчастья сравнительно с остальными людьми.

— И это твое требование было бы в высшей степени правильным.

— Хочешь, мы предположим, что принадлежим к числу тех, кто может так судить, кто уже встретился с подобного рода людьми? Тогда у нас было бы кому отвечать на наши вопросы.

— Конечно, хочу.

c — Ну так подойди к рассмотрению этого вопроса вот каким образом: припомни, в чем сходство между государством и отдельным человеком, и по очереди бери ту или иную черту, указывая, каково при этом состояние того и другого.

— Но с чего начать?

— Прежде всего, если говорить о государстве: свободным или рабским ты назовешь государство с тираническим строем?

— Как нельзя более рабским.

— Однако ж ты видишь, что там есть господа и свободные люди.

— Да, вижу, но их совсем мало, а все государство в целом, да и самое в нем порядочное находится в позорном и бедственном рабстве.

d — Раз отдельный человек подобен государству, то и в нем необходимо должен быть тот же порядок: душа его преисполнена рабством и низостью, те же ее части, которые были наиболее порядочными, находятся в подчинении, а господствует лишь малая ее часть, самая порочная и неистовая.

— Это неизбежно.

— Что же, назовешь ли ты такую душу рабской или свободной?

— Я-то назову ее рабской.

— А ведь рабское и тиранически управляемое государство всего менее делает то, что хочет.

— Конечно.

e — Значит, и тиранически управляемая душа всего менее будет делать что ей вздумается, если говорить о душе в целом. Всегда подстрекаемая и насилуемая яростным слепнем, она будет полна смятения и раскаяния.

— Несомненно.

— Богатым или бедным бывает по необходимости тиранически управляемое государство?

— Бедным.

578 — Значит, и тиранически управляемой душе при-

ходится неизбежно быть всегда бедной и неудовлетворенной.

— Да, это так.

— Что же? Разве такое государство и такой человек не преисполнены неизбежно страха?

— И даже очень.

— Где еще, в каком государстве, по-твоему, больше горя, стонов, плача, страданий?

— Нигде.

— А думаешь ли ты, что всего этого больше у когонибудь другого, чем у человека тиранического, неистовствующего из-за своих вожделений и страстей?

— Как можно?

— Глядя на все это и тому подобное, я думаю, ты b
решил, что такое государство — самое жалкое из государств?

— А разве это неверно? — спросил Главкон.

— Даже очень верно,— ответил я.— Но что ты скажешь о человеке с тираническими наклонностями, если заметишь в нем то же самое?

— Он много несчастливее всех остальных.

— Вот это ты уже говоришь неверно.

— Как так?

— Я думаю, что вовсе не он всех несчастнее.

— А кто же?

— Еще несчастнее его покажется тебе, пожалуй, вот какой человек...

— Какой?

— Да тот, кому при его тиранических наклонностях c
не удастся прожить весь свой век частным лицом, раз уж его постигнет такая беда, что какое-нибудь стечение обстоятельств позволит ему стать тираном.

— Из того, о чем у нас раньше шла речь, я заключаю, что ты прав.

— Да, но в таких вопросах нельзя довольствоваться общими соображениями, а нужно таким же способом, как раньше, исследовать все досконально. Ведь тут исследование касается самого главного — хорошей и дурной жизни.

— Совершенно верно.

— Посмотри же, дело ли я говорю. При рассмотрении этого вопроса надо, по-моему, исходить из сле- d
дующего...

— Из чего именно?

— Да из того, в каком положении находится любой

из богатых граждан, владелец многих рабов. Эти люди очень похожи на тиранов тем, что им подвластны многие: тут разница только в том, что тирану подвластно больше народа.

— Да, в этом вся разница.

— Как ты знаешь, такие люди живут спокойно и не боятся своей челяди.

— С чего же им бояться?

— Да не с чего. Но понимаешь ли ты, чтó этому причиной?

— Да то, что любому из частных лиц приходит на помощь все государство.

e — Вот именно. Ну а если кто из богов возьмет такого человека, имеющего пятьдесят или больше рабов, и перенесет его в пустыню вместе с женой, детьми, челядью и со всем имуществом — туда, где не найдется свободнорожденных людей, чтобы оказать ему помощь,— сколько бы у него, по-твоему, возникло разных опасений, страхов за себя, за детей и за жену, как бы их всех не погубила челядь?

— По-моему, он всегда был бы в страхе.

579 — Разве не стал бы он заискивать кое перед кем из своих рабов, не давал бы разные обещания, не начал бы отпускать их на волю без всякой надобности? Он сам оказался бы льстецом у своей прислуги.

— Это для него неизбежно, иначе он погибнет.

— Ну а если вокруг него бог поселит множество соседей, однако таких, что они не выносят притязаний человека на господство и если уж им подвернется такой человек, карают его крайними мерами?

b — Тогда он и вовсе попадет в беду, раз его кругом сторожат одни лишь враги.

— А разве не в такой тюрьме сидит тот тиран, чью натуру мы разбирали? Ведь он полон множества разных страстей и страхов; со своей алчной душой только он один во всем государстве не смеет ни выехать куда-либо, ни пойти взглянуть на то, до чего охотники все свободнорожденные люди; большей частью он, словно женщина, живет затворником в своем доме и завидует
c остальным гражданам, когда кто-нибудь уезжает в чужие земли и может увидеть что-то хорошее.

Осуществление тиранических наклонностей — еще худшее зло для человека, чем их подавление

— Это бывает именно так.

— Вдобавок ко всем этим бедам еще хуже придется тому, кто внутренне плохо устроен, то есть человеку с тираническими наклонностями (ты недавно признал его самым несчастным), если он не проведет всю свою жизнь как частное лицо, а будет вынужден каким-то случаем действительно стать тираном и, не умея справляться с самим собой, попытается править другими. Это вроде того, как если бы человек слабого здоровья, не справляющийся со своими болезнями, проводил свою жизнь не в уединении, а, напротив, был бы вынужден бороться d и состязаться с другими людьми.

— Между ними полнейшее сходство, Сократ, ты совершенно прав.

— Так не правда ли, дорогой мой Главкон, такое состояние — это, безусловно, несчастье, и жизнь того, кто сделался тираном, еще тяжелее жизни, которую ты признал самой тяжкой для человека?

— Да, это очевидно.

— Значит, хотя иной с этим и не согласится, но, по правде говоря, кто подлинно тиран, тот подлинно раб величайшей угодливости и рабства, вынужденный льстить самым дурным людям. Ему не удовлетворить e своих вожделений, очень многого ему крайне недостает, он оказывается поистине бедняком, если кто умеет охватить взглядом всю его душу. Всю свою жизнь он полон страха, он содрогается и мучается, коль скоро он сходен со строем того государства, которым управляет. А сходство между ними ведь есть, не правда ли?

— И притом большое.

— Кроме того, мы отметим в этом человеке те черты, 580 о которых мы уже говорили раньше: власть неизбежно делает его завистливым, вероломным, несправедливым, недружелюбным и нечестивым; он поддерживает и питает всяческое зло; вследствие всего этого он будет чрезвычайно несчастен и такими же сделает своих близких.

— Никто из людей со здравым смыслом не станет этого оспаривать.

Градация пяти складов души по степени счастья

— Так приступай же! В таком случае у нас словно уже имеется судья по
b всем этим вопросам. Итак, выноси решение: кто, по-твоему, займет первое место по счастью, кто — второе и так далее из пяти представителей — царского строя, тимократии, олигархии, демократии и тирании?

— Решение вынести нетрудно: в смысле добродетели и порока, счастья и его противоположности я ставлю их в том же порядке, в каком они выступали перед нами, подобно театральным хорам [7].

— Так давай наймем глашатая! Или я сам объявлю, что сын Аристона вынес решение считать самым счастливым самого добродетельного и справедливого
c человека, а таким будет человек наиболее царственный, властвующий над самим собой; самым несчастным он считает самого порочного и несправедливого, а таким будет тот, кто и сам для себя худший тиран, да еще и до крайности тиранит свое государство.

— Пусть у тебя так и будет объявлено!

— А не добавить ли мне еще, что все это не зависит от того, останутся ли эти их свойства тайной для всех людей и богов?

— Добавь и это.

— Пусть так! Пусть это будет нашим первым до-
d казательством. Другим должно быть вот какое, если только оно убедительно...

— Что же это за доказательство?

Соответствие трех начал человеческой души трем сословиям государства и трем видам удовольствий

— Раз государство подразделяется на три сословия, то и в душе каждого отдельного человека можно различить три начала [8]. Здесь, мне кажется, возможно еще одно доказательство.

— Какое же?

— Следующее: раз в душе имеются три начала, им, на мой взгляд, соответствуют три вида удовольствий, каждому началу свой. Точно так же подразделяются вожделения и власть над ними.

— Что ты имеешь в виду?

— Мы говорили, что одно начало — это то, посредством которого человек познает, другое — посредством которого он распаляется, третьему же, из-за его много-
e образия, мы не смогли подыскать какого-нибудь одного, присущего ему обозначения и потому назвали его по

тому признаку, который в нем выражен наиболее резко: мы нарекли его вожделеющим — из-за необычайной силы вожделений к еде, питью, любовным утехам и всему тому, что с этим связано. Сюда относится и сребролюбие, потому что для удовлетворения таких вожделений очень нужны деньги. 581

— Да, мы правильно это назвали.

— Если бы мы даже про наслаждение и любовь последнего начала сказали, что они направлены на выгоду, мы всего более выразили бы таким образом одну из его главных особенностей, так что нам всякий раз было бы ясно, о какой части души идет речь; и, если бы мы назвали это начало сребролюбивым и корыстолюбивым, разве не было бы правильным и такое наименование?

— Мне-то кажется, что да.

— Дальше. Не скажем ли мы, что яростный дух всегда и всецело устремлен на то, чтобы взять верх над кем-нибудь, победить и прославиться?

— Безусловно. b

— Так что, если мы назовем его честолюбивым и склонным к соперничеству, это будет уместно?

— В высшей степени.

— Ну а то начало, посредством которого мы познаем? Всякому ясно, что оно всегда и полностью направлено на познание истины, то есть того, в чем она состоит, а о деньгах и молве заботится всего менее.

— Даже совсем не заботится.

— Назвав его любознательным и философским, мы обозначили бы его подходящим образом?

— Конечно.

— Но у одних людей правит в душе одно начало, а у других — другое; это уж как придется. c

— Да, это так.

— Поэтому давай прежде всего скажем, что есть три рода людей: одни — философы (φιλόσοφον), другие — честолюбцы (φιλόνικον), третьи — сребролюбцы (φιλοκερδές).

— Конечно.

— И что есть три вида удовольствий соответственно каждому из этих видов людей.

— Несомненно.

— А знаешь, если у тебя явится желание спросить поочередно этих трех людей, какая жизнь всего приятнее, каждый из них будет особенно хвалить свою. Де-

d лец скажет, что в сравнении с наживой удовольствие от почета или знаний ничего не стоит, разве что и из этого можно извлечь доход.

— Верно.

— А честолюбец? Разве он не считает, что удовольствия, доставляемые деньгами, — это нечто пошлое, а с другой стороны, удовольствие от знаний, поскольку наука не приносит почета, — это просто дым?

— Да, он так считает.

— Чем же, думаем мы, считает философ все про-
e чие удовольствия сравнительно с познанием истины — в чем она состоит — и постоянным расширением своих знаний в этой области? Разве он не находит, что все прочее очень далеко от удовольствия? Да и в других удовольствиях он ничуть не нуждается, разве что их уж нельзя избежать: поэтому-то он и называет их необходимыми.

— Это следует хорошо знать.

— А когда под сомнение берутся удовольствия и даже сам образ жизни каждого из трех видов людей — не с точки зрения того, чье существование прекраснее или постыднее, лучше или хуже, а просто спор идет
582 о том, что́ приятнее и в чем меньше страданий, — как нам узнать, кто из них всего более прав?

— На это я затрудняюсь ответить.

— А ты взгляни вот как: на чем должно основываться суждение, чтобы оно было верным? Разве не на опыте, разуме и доказательстве? Или есть лучшее мерило, чем это?

— Нет, конечно.

— Так посмотри: из этих трех человек кто всего опытнее в тех удовольствиях, о которых мы говорили? У корыстолюбца ли больше опыта в удовольствии от познания, когда человек постигает самое истину, ка-
b кова она, или же философ опытнее в удовольствии от корысти?

— Философ намного превосходит корыстолюбца, ведь ему неизбежно пришлось отведать того и другого с самого детства, тогда как корыстолюбцу, даже если он по своим природным задаткам способен постигнуть сущее, нет необходимости отведать этого удовольствия и убедиться на опыте, как оно сладостно; более того, пусть бы он и стремился к этому, для него это нелегко.

— Стало быть, философ намного превосходит ко-

рыстолюбца опытностью и в том и в другом удовольствии.

— Конечно, намного. c

— А как насчет честолюбца? Более ли неопытен философ в удовольствии, получаемом от почета, чем тот — в удовольствии от разумения?

— Но ведь почетом пользуется каждый, если достиг своей цели. Многие почитают богатого человека, мужественного или мудрого, так что в удовольствии от почета все имеют опыт и знают, что это такое. А какое удовольствие доставляет созерцание бытия, этого никому, кроме философа, вкусить не дано.

— Значит, из всех трех его суждение благодаря его d
опытности будет наилучшим.

— Несомненно.

— И лишь один он будет обладать опытностью в сочетании с разумом.

— Конечно.

— Но и то орудие, посредством которого можно судить, принадлежит не корыстолюбцу и не честолюбцу, а философу.

— Какое орудие?

— Мы сказали, что судить надо при помощи доказательств, не так ли?

— Да.

— Доказательства — это и есть преимущественно орудие философа.

— Безусловно.

— Если то, что подлежит суду, судить на основании
богатства или корысти, тогда похвала либо порицание e
со стороны корыстолюбца непременно были бы самыми верными суждениями.

— Наверняка.

— А если судить на основании почета, победы, мужества, тогда, не правда ли, верными были бы суждения честолюбца, склонного к соперничеству?

— Это ясно.

— А если судить с помощью опыта, размышления и доказательства?

— То, что одобряет человек, любящий мудрость и доказательство, непременно должно быть самым верным,— сказал Главкон.

— Итак, поскольку имеются три вида удовольст- 583
вий,— сказал я,— значит, то из них, что соответствует познающей части души, будет наиболее полным, и, в ком

из нас эта часть преобладает, у того и жизнь будет всего приятнее.

— Как же ей и не быть? Недаром так расценивает свою жизнь человек разумный — главный судья в этом деле.

— А какой жизни и каким удовольствиям отведет наш судья второе место?

— Ясно, что удовольствиям человека воинственного и честолюбивого, они ближе к первым, чем удовольствия приобретателя.

— Значит, на последнем месте стоят удовольствия корыстолюбца.

— Конечно.

b — Итак, вот прошли подряд как бы два состязания и дважды вышел победителем человек справедливый, а несправедливый проиграл. Теперь пойдет третье состязание [9], олимпийское, в честь Олимпийского Зевса-спасителя. Заметь, что у всех, кроме человека разумного, удовольствия не вполне подлинны, скорее это тени удовольствий; так, помнится, я слышал от кого-то из знатоков, а ведь это означало бы уже полнейшее поражение несправедливого.

— Еще бы! Но что ты имеешь в виду?

Удовольствие и страдание. Отличие подлинного удовольствия от простого прекращения страданий

c — Я найду это, если ты мне поможешь своими ответами.

— Задавай же вопросы.

— Скажи-ка, не говорим ли мы, что страдание противоположно удовольствию?

— Конечно.

— А бывает ли что-нибудь ни радостным, ни печальным?

— Бывает.

— Посредине между этими двумя состояниями есть какое-то спокойствие души в отношении того и другого? Или ты это называешь иначе?

— Нет, так.

— Вспомни слова больных — что́ они говорят, когда хворают?

— А именно?

— Они говорят: нет ничего приятнее, чем быть здо-
d ровым. Но до болезни они не замечали, насколько это приятно.

— Да, помню.

— И если человек страдает от какой-либо боли, ты

слышал, как говорят, что приятнее всего, когда боль прекращается?

— Слышал.

— И во многих подобных же случаях ты замечаешь, я думаю, что люди, когда у них горе, мечтают не о радостях, как о высшем удовольствии, а о том, чтобы не было горя и наступил бы покой.

— Покой становится тогда, пожалуй, желанным и приятным.

— А когда человек лишается какой-нибудь радости, e
покой после удовольствия будет печален.

— Пожалуй.

— Стало быть, то, что, как мы сейчас сказали, занимает середину между двумя крайностями, то есть покой, бывает и тем и другим, и страданием и удовольствием.

— По-видимому.

— А разве возможно, не будучи ни тем ни другим, оказаться и тем и другим?

— По-моему, нет.

— И удовольствие, возникающее в душе, и страдание — оба они суть какое-то движение. Или нет?

— Да, это так.

— А то, что не есть ни удовольствие, ни страдание, 584
разве не оказалось только что посредине между ними? Это — покой.

— Да, он оказался посредине.

— Так может ли это быть верным — считать удовольствием отсутствие страдания, а страданием — отсутствие удовольствия?

— Ни в коем случае.

— Следовательно, этого на самом деле не бывает, оно лишь таким представляется: покой только тогда и будет удовольствием, если его сопоставить со страданием, и, наоборот, он будет страданием в сравнении с удовольствием. Но с подлинным удовольствием эта игра воображения не имеет ничего общего: в ней нет ровно ничего здравого, это одно наваждение.

— Наше рассуждение это показывает.

— Рассмотри же те удовольствия, которым не пред- b
шествует страдание, а то ты, может быть, думаешь, будто ныне самой природой устроено так, что удовольствие — это прекращение страдания, а страдание — прекращение удовольствия.

— Где же существуют такие удовольствия и в чем они состоят?

— Их много, и притом разных, но особенно, если хочешь это понять, возьми удовольствия, связанные с обонянием [10]: мы испытываем их внезапно с чрезвычайной силой и без всякого предварительного страдания, а когда эти удовольствия прекращаются, они не оставляют по себе никаких мучений.

— Сущая правда.

c — Стало быть, мы не поверим тому, будто прекращение страдания — это удовольствие, а прекращение удовольствия — страдание.

— Не поверим.

— Однако так называемые удовольствия, испытываемые душой при помощи тела,— а таких чуть ли не большинство, и они едва ли не самые сильные — как раз и относятся к этому виду, иначе говоря, они возникают как прекращение страданий.

— Это правда.

— Не так же ли точно обстоит дело и с предчувствием будущих удовольствий и страданий, иначе говоря, когда мы заранее испытываем радость или страдаем?

— Да, именно так.

d — Знаешь, что это такое и на что это очень похоже?

— На что?

— Считаешь ли ты, что в природе действительно есть верх, низ и середина?

— Считаю, конечно.

— Так вот, если кого-нибудь переносят снизу к середине, не думает ли он, по-твоему, что поднимается вверх, а не куда-нибудь еще? А остановившись посредине и оглядываясь, откуда он сюда попал, не считает ли он, что находится наверху, а не где-нибудь еще, ведь он не видел пока подлинного верха?

— Клянусь Зевсом, по-моему, такой человек не может думать иначе.

e — Но если бы его понесло обратно, он считал бы, что несется вниз, и правильно бы считал.

— Конечно.

— С ним бы происходило все это потому, что у него нет опыта в том, чтó такое действительно верх, середина и низ.

— Это ясно.

Без знания истины невозможно отличить подлинное удовольствие от мнимого

— Удивишься ли ты, если люди, не ведающие истины относительно многих других вещей, не имеют здравых мнений и об этом? Насчет удовольствия, страдания и промежуточного состояния люди настроены так, что, когда их относит в сторону страдания, они судят верно и подлинно стра- 585
дают, но, когда они переходят от страдания к промежуточному состоянию, они очень склонны думать, будто это приносит удовлетворение и радость. Можно подумать, что они глядят на серое, сравнивая его с черным и не зная белого, — так заблуждаются они, сравнивая страдание с его отсутствием и не имея опыта в удовольствии.

— Клянусь Зевсом, меня это не удивило бы, скорее уж — если бы дело обстояло иначе.

— Вдумайся вот во что: голод, жажда и тому подобное — разве это не ощущение состояния пустоты в на- b
шем теле?

— Ну и что же?

— А незнание и непонимание — разве это не состояние пустоты в душе?

— И даже очень.

— Подобную пустоту человек заполнил бы, приняв пищу или поумнев.

— Конечно.

— А что было бы подлиннее: заполнение более действительным или менее действительным бытием?

— Ясно, что более действительным.

— А какие роды вещей считаешь ты более причастными чистому бытию? Будут ли это такие вещи, как, например, хлеб, напитки, приправы, всевозможная пища, или же это будет какой-то вид истинного мнения, знания, ума, вообще всяческого совершенства? Суди об c
этом вот как: то, что причастно вечно тождественному, подлинному и бессмертному, что само тождественно и возникает в тождественном, не находишь ли ты более действительным, чем то, что причастно вечно изменчивому и смертному, что само таково и в таком же и возникает?

— Вечно тождественное много действительнее.

— А сущность вечно тождественного разве более причастна бытию, чем познанию? [11]

— Вовсе нет.

— Что же? А истине она больше причастна?

— Тоже нет.

— Если же что меньше причастно истине, то не меньше ли и бытию?

— Непременно.

d — Значит, всякого рода попечение о теле меньше причастно истине и бытию, чем попечение о душе?

— Гораздо меньше.

— Не думаешь ли ты, что то же самое относится к самому телу сравнительно с душой?

— По-моему, да.

— Значит, то, что заполняется более действительным и само более действительно, в самом деле заполняется больше, чем то, что заполняется менее действительным и само менее действительно?

— Как же иначе?

— Раз бывает приятно, когда тебя наполняет что-нибудь подходящее по своей природе, то и действительное наполнение чем-то более действительным заставляло
e бы более действительно и подлинно радоваться подлинному удовольствию, между тем как добавление менее действительного наполняло бы менее подлинно и прочно и доставляло бы менее достоверное и подлинное удовольствие.

— Это совершенно неизбежно.

586 — Значит, у кого нет опыта в рассудительности и добродетели, кто вечно проводит время в пирушках и других подобных увеселениях, того, естественно, относит вниз, а потом опять к середине, и вот так они блуждают всю жизнь. Им не выйти за эти пределы, ведь они никогда не взирали на подлинно возвышенное и не возносились к нему, не наполнялись в действительности действительным, не вкушали надежного и чистого удовольствия; подобно скоту, они всегда смотрят вниз, склонив голову к земле... и к столам: они пасутся, обжи-
b раясь и совокупляясь, и из-за жадности ко всему этому лягают друг друга, бодаясь железными рогами, забивая друг друга насмерть копытами,— все из-за ненасытности, так как они не заполняют ничем действительным ни своего действительного начала, ни своей утробы [12].

— Великолепно,— сказал Главкон,— словно прорицатель, изображаешь ты, Сократ, жизнь большинства.

— И разве не неизбежно примешиваются к удовольствиям страдания? Хотя это только призрачные образы подлинного удовольствия, при сопоставлении
c с ним оказывающиеся более бледными по краскам, тем

не менее они производят сильное впечатление, приводят людей в неистовство, внушают безумцам страстную в них влюбленность и служат предметом раздора: так, по утверждению Стесихора, мужи сражались под Троей лишь за призрак Елены, не зная правды [13].

— Да, это непременно должно быть чем-то подобным.

— Что же? Разве не вызывается нечто подобное и яростным началом нашей души? Человек творит то же самое либо из зависти — вследствие честолюбия, либо прибегает к насилию из-за соперничества, либо впадает в гнев из-за своего тяжелого нрава, когда бессмысленно и неразумно преследует лишь одно: насытиться поче- d
стями, победой, яростью.

— И в этом случае все это неизбежно.

— Так что же? Отважимся ли мы сказать, что даже там, где господствуют вожделения, направленные на корыстолюбие и соперничество, если они сопутствуют познанию и разуму и вместе с ними преследуют удовольствия, проверяемые разумным началом, они все же разрешатся в самых подлинных удовольствиях, поскольку подлинные удовольствия доступны людям, добивающимся истины? Это были бы соответствующие удовольствия, ибо что́ для кого-нибудь есть наилучшее, e
то ему всего более и соответствует.

— Да, соответствует всего более.

Самые подлинные удовольствия — у души, следующей за философским началом

— Стало быть, если вся душа в целом следует за своим философским началом и не раздираема противоречиями, то для каждой ее части возможно не только делать все остальное по справедливости, но и находить в этом свои особые удовольствия, самые лучшие и по мере сил самые истин- 587
ные.

— Совершенно верно.

— А когда возьмет верх какое-нибудь другое начало, то невозможно будет отыскать свойственное ему удовольствие, да и остальные части будут вынуждены стремиться к чуждому им и не истинному.

— Это так.

— И чем дальше отойти от философии и разума, тем больше это будет происходить.

— Да, намного больше.

Два полюса: тиранические и царственные вожделения и удовольствия

— А всего дальше отходит от разума то, что отклоняется от закона и порядка.

— Это ясно.

— Уже было выяснено, что всего
b дальше отстоят от разума любовные и тиранические вожделения.

— Да, всего дальше.

— А всего ближе к нему вожделения царственные и упорядоченные.

— Да.

— Всего дальше, я думаю, отойдет от подлинного и собственного своего удовольствия тиран, а всего ближе к нему будет царь.

— Неизбежно.

— Значит, тиран будет вести жизнь, совсем лишенную удовольствий, а у царя их будет много.

— Да, и это неизбежно.

— А знаешь, во сколько раз меньше удовольствий в жизни тирана, чем царя?

— Скажи, пожалуйста, ты.

— Существуют, как видно, три вида удовольствий:
c один из них — подлинный, два — ложных. Тиран, избегая закона и разума, перешел в запредельную область ложных удовольствий. Там он и живет, и телохранителями ему служат какие-то рабские удовольствия. Во сколько раз умалились его удовольствия, не так-то легко сказать, разве что вот как...

— Как?

— После олигархического человека тиран стоит на третьем месте, а посредине между ними будет находиться демократ.

— Да.

— И сравнительно с подлинным удовольствием у тирана, считая от олигарха, получится уже третье призрачное его подобие, если верно сказанное нами раньше.

— Да, это так.

— Между тем человек олигархический и сам-то
d стоит на третьем месте от человека царственного, если мы будем считать последнего тождественным человеку аристократическому.

— Да, на третьем.

— Значит, трижды три раза — вот во сколько раз меньше, чем подлинное, удовольствие тирана.

— По-видимому.

— Значит, размер удовольствия тирана, этого призрачного подобия удовольствия, можно было бы выразить [квадратной] плоскостью.

— Верно.

— А если взять вторую и третью степень, станет ясно, каким будет расстояние, отделяющее тирана [от царя].

— По крайней мере ясно тому, кто умеет вычислять.

— Если же кто в обратном порядке станет определять, насколько отстоит царь от тирана в смысле подлин- e
ности удовольствия, то, доведя умножение до конца, он найдет, что царь живет в семьсот двадцать девять раз приятнее, а тиран во столько же раз тягостнее.

— Ты сделал поразительное вычисление! Вот как велика разница между этими двумя людьми, то есть 588
между человеком справедливым и несправедливым, в отношении к удовольствию и страданию.

— Однако это число верно, и вдобавок оно подходит к [их] жизням, поскольку с ними находятся в соответствии сутки, месяцы и годы [14].

— Да, они им соответствуют.

— Если даже в смысле удовольствия хороший и справедливый человек стоит настолько выше человека подлого и несправедливого, то насколько же выше будет он по благообразию своей жизни, по красоте и добродетели!

— Клянусь Зевсом, бесконечно выше,— согласился Главкон.

Недостаточность показной справедливости

— Хорошо,— сказал я.— А теперь, b
раз мы заговорили об этом, давай вернемся к тому, что было сказано раньше и что привело нас к этому вопросу. Тогда говорилось, что человеку, полностью несправедливому, выгодно быть несправедливым при условии, что его считают справедливым. Не так ли было сказано?

— Да, так.

— Давай же теперь обсудим это утверждение, раз мы пришли к согласию насчет значения справедливой и несправедливой деятельности.

— Как же мы будем это обсуждать?

— Мы создадим некое словесное подобие души, чтобы тот, кто тогда это утверждал, увидел, что́ он, собственно, говорит [15].

— Чем же будет это подобие? c

— Чем-нибудь вроде древних чудовищ — Химеры, Скиллы, Кербера,— какими уродились они, согласно сказаниям. Да и о многих других существах говорят, что в них срослось несколько разных образов [16].

— Да, говорят.

— Так вот, создай образ зверя, многоликого и многоголового. Эти лики — домашних и диких зверей — расположены у него кругом, он может их изменять и производить все это из самого себя.

d — Тут потребовался бы искусный ваятель! Впрочем, поскольку гораздо легче лепить из слов, чем из воска или других подобных материалов, допустим, что такой образ уже создан.

— И еще создай образ льва и образ человека, причем первый будет намного большим, а второй будет уступать ему по величине.

— Это легче: они уже готовы.

— Хоть здесь и три образа, но ты объедини их так, чтобы они крепко срослись друг с другом.

— Готово, они скреплены.

— Теперь придай им снаружи, вокруг, единый облик — облик человека, так, чтобы все это выглядело как одно живое существо, а именно как человек, по крайней мере для того, кто не в состоянии рассмотреть, что
e находится там, внутри, и видит только внешнюю оболочку.

— Готово и это.

— В ответ тому, кто утверждает, будто такому человеку полезно творить несправедливость, а действовать по справедливости невыгодно, мы скажем, что тем самым, собственно говоря, утверждается, будто полезно откармливать многоликого зверя, делать мощным как его,
589 так и льва и все, что ко льву относится, а человека морить голодом, ослаблять, чтобы те могли тащить его куда им вздумается, и он не был бы в состоянии приучить их к взаимной дружбе, а вынужден был бы предоставить им грызться между собой, драться и пожирать друг друга.

— Именно такой смысл заключался бы в утверждении того, кто одобряет несправедливость.

— В свою очередь тот, кто признает полезность справедливости, тем самым утверждает, что нужно делать и говорить все то, при помощи чего внутренний
b человек сумеет совладать с тем [составным] человеком и как хозяин возьмет на себя попечение об этой много-

головой твари, взращивая и облагораживая то, что в ней есть кроткого, и препятствуя развитию ее диких свойств. Он заключит союз со львом и сообща с ним будет заботиться обо всех частях, заставляя их быть дружными между собою и с ним самим. Вот как бы он их растил.

— Конечно, именно это утверждает тот, кто хвалит справедливость.

— Как ни поверни, выходит, что говорит правду тот, кто прославляет справедливость, а кто хвалит неспра- c
ведливость, тот лжет. Рассматривать ли это с точки зрения удовольствия, доброй славы или пользы, всегда будет прав тот, кто одобряет справедливость, а тот, кто ее бранит, ровно ничего не смыслит — лишь бы ему браниться.

— По-моему, этот человек ни в чем не разбирается.

— Мы станем кротко убеждать его — ведь не по доброй же воле он ошибается — и зададим ему такой вопрос: «Чудак, не таким же ли образом возникли общепринятые взгляды на прекрасное и постыдное? Когда звероподобную сторону своей натуры подчиняют челове- d
ческой — вернее, пожалуй, божественной,— это прекрасно, когда же кротость порабощается дикостью, это постыдно и безобразно». Согласится он, как ты думаешь?

— Да, если послушается меня.

— Исходя из этого рассуждения, принесет ли кому-нибудь пользу обладание золотом, полученным несправедливым путем? Ведь при этом происходит примерно вот что: золото он возьмет, но одновременно с этим поработит наилучшую свою часть самой скверной. Или если e
за золото человек отдаст сына или дочь в рабство, да еще людям злым и диким, этим он ничего не выгадает, даже если получит за это очень много. Коль скоро он безжалостно порабощает самую божественную свою часть, подчиняя ее самой безбожной и гнусной, разве это не жалкий человек и разве полученная им мзда не ведет его к еще 590
более ужасной гибели, чем Эрифилу, обретшую ожерелье ценой души своего мужа[17]?

— Конечно, он еще много несчастнее, отвечу я тебе вместо твоего собеседника,— сказал Главкон.

— А как, по-твоему, не потому ли с давних пор осуждали невоздержность, что она сверх всякой меры дает волю в невоздержном человеке той страшной, огромной и многообразной твари?

— Конечно, поэтому.

— А самодовольство и брюзгливость порицаются не
b тогда ли, когда усиливается и без меры напрягается та сторона человека, которая имеет сходство со львом или со змеей?

— Несомненно.

— Изнеженность и вялость осуждаются из-за расслабленности и распущенности, из-за того, что они вселяют в человека робость.

— Безусловно.

— Низкая угодливость вызывается тем, что как раз яростное начало души человек подчиняет тому неуемному, как толпа, зверю, который из алчности к деньгам и ненасытности смолоду приучается помыкать этим своим началом, превращаясь из льва в обезьяну.

c — Конечно, это именно так.

— Почему, как ты думаешь, ставятся человеку в упрек занятия ремеслами и ручным трудом? Не потому ли, что, когда у человека лучшая его часть ослаблена, так что ему не под силу справиться с теми тварями, которые находятся у него внутри, он способен лишь угождать им? Как их ублажать — вот единственное, в чем он знает толк.

— Видимо, да.

— Для того чтобы и такой человек управлялся началом, подобным тому, каким управляются лучшие люди, мы скажем, что ему надлежит быть рабом лучшего
d человека, в котором господствующее начало — божественное. Не во вред себе должен быть в подчинении раб, как это думал Фрасимах [18] относительно всех подвластных; напротив, всякому человеку лучше быть под властью божественного и разумного начала, особенно если имеешь его в себе как нечто свое; если же этого нет, тогда пусть оно воздействует извне, чтобы по мере сил между всеми нами было сходство и дружба и все мы управлялись бы одним и тем же началом.

— Это верно.

e — Да и закон, поскольку он союзник всех граждан государства, показывает, что он ставит себе такую же цель. То же и наша власть над детьми: мы не даем им воли до тех пор, пока не приучим их к некоему порядку,
591 словно они — некое государство, и, развивая в себе лучшее начало, не поставим его стражем и правителем над таким же началом у них, после этого мы отпускаем их на свободу.

— Это очевидно.

— Так как же тогда, Главкон, и на каком основании могли бы мы сказать, будто полезно поступать несправедливо, быть невоздержным и творить безобразия? От этого человек будет только хуже, хотя бы он и приобрел много денег и в других отношениях стал бы могущественным.

— Действительно, так говорить нельзя.

— А какая польза для несправедливого человека, если его поступки останутся в тайне и он не будет привлечен к ответственности? Разве тот, кто утаился, не b
делается от этого еще хуже? У человека, который не скрывается и подвергается наказанию, звероподобное начало его души унимается и укрощается, а кроткое высвобождается, и вся его душа в целом, направленная теперь уже в лучшую сторону, проникается рассудительностью и справедливостью наряду с разумностью, причем становится настолько же более ценной, чем тело,— хотя бы и развивающее свою силу, красоту и здоровье,— насколько вообще ценнее тела душа.

— В этом нет никакого сомнения.

— И не правда ли, человек разумный построит c
свою жизнь, направив все свои усилия именно на это? Он будет прежде всего ценить те познания, которые делают его душу такой, а прочими пренебрежет.

— Это ясно.

— Далее. Он не подчинит состояние своего тела и его питание звероподобному и бессмысленному удовольствию, обратив в эту сторону все свое существование. Даже на здоровье он не будет обращать особого внимания, не поставит себе целью непременно быть сильным, здоровым, красивым, если это не будет способствовать рассудительности. Он обнаружит способ- d
ность наладить гармонию своего тела ради согласия и гармонии души.

— Непременно, раз он хочет быть поистине гармоничным (μουσικός),— согласился Главкон.

— И в обладании имуществом у него также будет порядок и согласованность? — спросил я.— Большинство людей превозносит богатство, но разве он поддастся этому и станет беспредельно его увеличивать, так что и конца не будет беде?

— Не думаю.

— Он будет соблюдать свой внутренний строй и e
будет начеку — как бы там что не нарушилось из-за изобилия или, наоборот, недостатка имущества — так

станет он управлять своими доходами и расходами.

— Несомненно.

592 — Но и в том, что касается почестей, он будет учитывать то же самое: он не отклонит их и даже охотно отведает, если найдет, что они делают его добродетельнее, но, если они нарушат достигнутое им состояние согласованности, он будет избегать их и в частной, и в общественной жизни.

— Раз он заботится об этом, значит, он не захочет заниматься государственными делами.

— Клянусь собакой, очень даже захочет, но только в собственном государстве, а у себя на родине, может быть, и нет, разве уж определит так божественная судьба.

— Понимаю: ты говоришь о государстве, устройство которого мы только что разобрали, то есть о том, которое находится лишь в области рассуждений, потому что на
b земле, я думаю, его нигде нет.

— Но быть может, есть на небе [19] его образец, доступный каждому желающему; глядя на него, человек задумается над тем, как бы это устроить самого себя. А есть ли такое государство на земле и будет ли оно — это совсем неважно. Человек этот занялся бы делами такого — и только такого — государства.

— Именно так.

КНИГА ДЕСЯТАЯ

Еще раз о месте поэзии в идеальном государстве

— Право же, я и по многим другим признакам замечаю, что мы всего 595 правильнее устроили наше государство, говорю я это, особенно имея в виду поэзию,— сказал я.

— Что же ты об этом думаешь? — спросил Главкон.

— Ее никоим образом нельзя допускать, поскольку она подражательна. Это, по-моему, стало теперь еще яснее — после разбора порознь каждого вида души. b

— Как ты это понимаешь?

— Говоря между нами,— вы ведь не донесете на меня ни творцам трагедий, ни всем остальным подражателям — все это прямо-таки язва для ума слушателей, раз у них нет средства узнать, что это, собственно, такое.

— В каком смысле ты это говоришь?

— Придется это сказать, хотя какая-то любовь к Гомеру и уважение к нему, владеющие мною с детства, препятствуют мне в этом. Похоже, что он — первый наставник и вождь всех этих великолепных трагедийных c поэтов[1]. Однако нельзя ценить человека больше, чем истину, вот и приходится сказать то, что я говорю.

— Конечно.

— Так слушай же, а главное, отвечай.

— Спрашивай.

— Можешь ли ты мне вообще определить, что такое подражание? Сам-то я как-то не очень понимаю, в чем оно состоит.

— А как же я соображу?

— В этом не было бы ничего удивительного: ведь часто, прежде чем разглядят зоркие, это удается сделать 596 людям подслеповатым.

— Бывает. Но в твоем присутствии я не решился бы ничего сказать, даже если бы мне это и прояснилось. Ты уж рассматривай сам.

Искусство как подражание подражанию идее (эйдосу)

— Хочешь, мы начнем разбор отсюда, с помощью обычного нашего метода: для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид. Понимаешь?

— Понимаю.

— Возьмем и теперь какое тебе угодно множество.
b Ну если хочешь, например, кроватей и столов на свете множество...

— Конечно.

— Но идей этих предметов только две — одна для кровати и одна для стола.

— Да.

— И обычно мы говорим, что мастер изготовляет ту или иную вещь, всматриваясь в ее идею: один делает кровати, другой — столы, нужные нам, и то же самое и в остальных случаях. Но никто из мастеров не создает самое идею. Разве он это может?

— Никоим образом.

— Но смотри, назовешь ли ты мастером еще и такого человека...

c — Какого?

— Того, кто создает все, что делает в отдельности каждый из ремесленников.

— Ты говоришь о человеке на редкость искусном.

— Это еще что! Вот чему ты, пожалуй, поразишься еще больше: этот самый мастер не только способен изготовлять разные вещи, но он творит все, что произрастает на земле, производит на свет все живые существа, в том числе и самого себя, а вдобавок землю, небо, богов и все, что на небе, а также все, что под землей, в Аиде.

d — О поразительном искуснике ты рассказываешь.

— Ты не веришь? Скажи-ка, по-твоему, совсем не бывает таких мастеров или же можно как-то стать творцом всего этого, но лишь одним определенным способом? Разве ты не замечаешь, что ты и сам был бы способен каким-то образом сделать все это?

— Но каким именно?

— Это нетрудное дело, и выполняется оно часто и быстро. Если тебе хочется поскорее, возьми зеркало и
e води им в разные стороны — сейчас же у тебя получится и Солнце, и все, что на небе, и земля, и ты сам, и остальные живые существа, а также предметы, растения и все, о чем только шла речь.

— Да, но все это будет одна лишь видимость, а не подлинно сущие вещи.

— Прекрасно. Ты должным образом приступаешь к этому рассуждению. К числу таких мастеров относится, думаю я, и живописец. Или нет?

— Почему же нет?

— Но по-моему, ты скажешь, что он не на самом деле производит то, что производит, хотя в некотором роде и живописец производит кровать. Разве нет?

— Да, но у него это только видимость.

— А что же плотник? Разве ты не говорил сейчас, 597
что он производит не идею [кровати] — она-то, считаем мы, и была бы кроватью как таковой,— а только некую кровать?

— Да, я говорил это.

— Раз он делает не то, что есть, он не сделает подлинно сущего; он сделает только подобное, но не само существующее. И если бы кто признал изделие плотника или любого другого ремесленника совершенной сущностью, он едва ли был бы прав.

— По крайней мере не такого мнения были бы те, кто привык заниматься подобного рода рассуждениями.

— Значит, мы не станем удивляться, если его изделие будет каким-то смутным подобием подлинника?

— Не станем. b

— Хочешь, исходя из этого, мы поищем, каким будет этот подражатель?

— Пожалуйста.

— Так вот, эти самые кровати бывают трoякими: одна существует в самой природе, и ее мы признали бы, думаю я, произведением бога. Или, может быть, кого-то другого?

— Нет, я думаю, только его.

— Другая — это произведение плотника.

— Да.

— Третья — произведение живописца, не так ли?

— Допустим.

— Живописец, плотник, бог — вот три создателя этих трех видов кровати.

— Да, их трое.

— Бог, потому ли, что не захотел, или в силу необ- c
ходимости, требовавшей, чтобы в природе была завершена только одна кровать, сделал, таким образом, лишь одну-единственную, она-то и есть кровать как таковая,

а двух подобных либо больше не было создано богом и не будет в природе.

— Почему же?

— Потому что, если бы он сделал их всего две, все равно оказалось бы, что это одна, и именно та, вид которой имели бы они обе: это была бы та единственная кровать, кровать как таковая, а двух кроватей бы не было.

— Это верно.

d — Я думаю, что бог, зная это, хотел быть действительным творцом действительно существующей кровати, но не какой-то кровати и не каким-то мастером по кроватям. Поэтому-то он и произвел одну кровать, единственную по своей природе.

— Похоже, что это так.

— Хочешь, мы назовем его творцом этой вещи или как-то в этом роде?

— Это было бы справедливо, потому что и эту вещь, и все остальное он создал согласно природе.

— А как же нам назвать плотника? Не мастером ли по кроватям?

— Да.

— А живописца — тоже мастером и творцом этих вещей?

— Ни в коем случае.

— Что же он тогда такое в этом отношении, как ты скажешь?

e — Вот что, мне кажется, было бы для него наиболее подходящим именем: он подражатель творениям мастеров,— ответил Главкон.

— Хорошо. Значит, подражателем ты называешь того, кто порождает произведения, стоящие на третьем месте от сущности? — спросил я.

— Конечно.

— Значит, таким будет и творец трагедий: раз он подражатель, он, естественно, стоит на третьем месте от царя и от истины; точно так же и все остальные подражатели [2].

— Пожалуй.

— Итак, относительно подражателей мы с тобой
согласны. Скажи мне насчет живописца вот еще что:
598 как, по-твоему, пытается ли он воспроизвести все то,
что содержится в природе, или же он подражает творениям мастеров?

— Творениям мастеров.

— Таким ли, каковы эти творения на самом деле

или какими они кажутся? Это ведь ты тоже должен разграничить.

— А как ты это понимаешь?

— Вот как: ложе, если смотреть на него сбоку, или прямо, или еще с какой-нибудь стороны, отличается ли от самого себя? Или же здесь нет никакого отличия, а оно лишь кажется иным, и то же самое происходит и с другими вещами?

— Да, то же самое. Оно только кажется иным, а отличия здесь нет никакого.

— Вот это ты и рассмотри. Какую задачу ставит b
перед собой каждый раз живопись? Стремится ли она воспроизвести действительное бытие или только кажимость? Иначе говоря, живопись — это воспроизведение призраков или действительности?

— Призраков.

— Значит, подражательное искусство далеко от действительности. Поэтому-то, сдается мне, оно и может воспроизводить все что угодно, ведь оно только чуть-чуть касается любой вещи, да и тогда выходит лишь призрачное ее отображение. Например, художник нарисует нам сапожника, плотника, других мастеров, но сам-то он ничего не понимает в этих ремеслах. Однако c
если он хороший художник, то, нарисовав плотника и издали показав это детям или людям не очень умным, он может ввести их в заблуждение и они примут это за настоящего плотника.

— Конечно.

— Но я считаю, мой друг, что такого взгляда надо придерживаться относительно всех подобных вещей. Если кто-нибудь станет нам рассказывать, что ему встретился человек, умеющий делать решительно все лучше любого другого и сведущий во всем, что бы кто d
в отдельности ни знал, надо возразить такому рассказчику, что сам-то он, видно, простоват, раз дал себя провести какому-то шарлатану и подражателю, которого при встрече принял за великого мудреца, так как не смог отличить знание от невежества и подражания.

— Совершенно верно.

Критика эпоса и трагедии

— Итак, после этого надо рассмотреть трагедию и ее зачинателя — Гомера, потому что мы слышали от некоторых людей, будто трагическим поэтам знакомы e
все искусства, все человеческие дела — добродетельные и подлые, а вдобавок еще и дела божественные. Ведь

хорошему поэту, чтобы его творчество было прекрасно, необходимо знать то, чего он касается, иначе он не сможет творить. Следует рассмотреть, обманывались ли люди, встречая этих подражателей, замечали ли они, глядя
599 на их творения, что такие вещи втрое отстоят от подлинного бытия и легко выполнимы для того, кто не знает истины, ведь тут творят призраки, а не подлинно сущее. Или, может быть, люди правы, и хорошие поэты в самом деле знают то, о чем, по мнению большинства, они так хорошо говорят.

— Да, это стоит исследовать, и даже очень.

— А если бы кто-нибудь был в состоянии творить и то и другое — и подлинник, и его подобие,— думаешь ли ты, что такой человек старательно стал бы делать
b одни подобия и считал бы это лучшим и самым главным в своей жизни?

— Не думаю.

— Если бы он поистине был сведущ в том, чему подражает, тогда, думаю я, все его усилия были бы направлены на созидание, а не на подражание. Он постарался бы оставить по себе в качестве памятника много прекрасных произведений и скорее предпочел бы, чтобы ему воспевали хвалу, чем самому прославлять других.

— Я думаю! Ведь это принесло бы ему больше и чести, и пользы.

— Обо всем прочем мы не потребуем отчета у Го-
c мера или у кого-либо еще из поэтов; мы не спросим их, были ли они врачами или только подражателями языку врачей. И существует ли на свете предание, чтобы хоть один из поэтов — древних или же новых — вернул кому-то здоровье, как это делал Асклепий, или чтобы поэт оставил по себе учеников по части врачевания, какими были потомки Асклепия? [3] Не станем мы их спрашивать и о разных других искусствах — оставим это в покое. Но когда Гомер пытается говорить о самом великом и прекрасном — о войнах, о руководстве военными действиями, об управлении государствами, о вос-
d питании людей,— тогда мы вправе полюбопытствовать и задать ему такой вопрос: «Дорогой Гомер, если ты в смысле совершенства стоишь не на третьем месте от подлинного, если ты творишь не только подобие, что было бы, по нашему определению, лишь подражанием, то, занимая второе место, ты был бы в состоянии знать, какие занятия делают людей лучше или хуже в частном

ли или в общественном обиходе: вот ты и скажи нам, какое из государств получило благодаря тебе лучшее устройство, подобно тому как это было с Лакедемоном
благодаря Ликургу и со многими крупными и малыми e
государствами благодаря многим другим законодателям? Какое государство признаёт тебя своим благим законодателем, которому оно всем обязано? Италия и Сицилия считают таким Харонда, мы — Солона[4], а тебя кто?» Сумеет Гомер назвать какое-либо государство?

— Не думаю, — отвечал Главкон, — об этом не говорят даже гомериды[5].

— Ну а упоминается ли хоть какая-нибудь война 600
во времена Гомера, удачная потому, что он был военачальником или советчиком?

— Нет.

— А рассказывают ли о каких-либо замысловатых изобретениях — в искусствах или других родах деятельности, — где Гомер выказал бы себя искусным на деле, как люди передают о милетце Фалесе и о скифе Анахарсисе?[6]

— Нет, не рассказывают.

— Но если не в государственных делах, то, быть может, говорят, что сам Гомер при жизни руководил чьим-либо воспитанием и эти люди ценили общение
с ним и передали потомкам некий гомеровский путь b
жизни, подобно тому как за это особенно ценили Пифагора, а его последователи даже и до сих пор называют свой образ жизни пифагорейским и явно выделяются среди остальных людей?[7]

— Ничего такого о Гомере не рассказывают, Сократ. Ведь Креофил, который был, возможно, близким человеком Гомеру, по своей невоспитанности покажется еще смешнее своего имени[8], если правда то, что рассказывают о Гомере: ведь говорят, что Гомером совершенно
пренебрегали при его жизни. c

— Да, так рассказывают, — сказал я. — Но подумай, Главкон, если бы Гомер действительно был в состоянии воспитывать людей и делать их лучшими, руководствуясь в этом деле знанием, а не подражанием, неужели он не приобрел бы множества приверженцев, не почитался бы и не ценился бы ими? Абдерит Протагор, Продик-кеосец и очень многие другие в частном общении могут внушить окружающим, будто те не сумеют
справиться ни со своими домашними делами, ни с госу- d

дарственными, если не пойдут в обучение; за эту премудрость ученики так их любят, что чуть ли не носят их на руках [9]. Неужели же Гомеру, если бы он был способен содействовать человеческой добродетели, да и Гесиоду люди предоставили бы вести жизнь бродячих певцов, а не дорожили бы ими больше, чем золотом, и не заста-
e вили бы их обосноваться оседло, причем если бы те не согласились, разве не следовали бы за ними неотступно их современники, куда бы они ни двинулись, чтобы у них учиться?

— Мне представляется, Сократ, что ты говоришь сущую правду.

Поэт творит призраки, а не подлинное бытие

— Так не установим ли мы, что все поэты, начиная с Гомера, воспроизводят лишь призраки добродетели и всего остального, что служит предметом их творчества, но истины не касаются? Это как в только что приведенном нами примере: живописец нарисует сапожника, который пока-
601 жется настоящим сапожником, а между тем этот живописец ничего не смыслит в сапожном деле, да и зрители его картины тоже — они судят лишь по краскам и очертаниям.

— Конечно.

— То же самое, думаю я, мы скажем и о поэте: с помощью слов и различных выражений он передает оттенки тех или иных искусств и ремесел, хотя ничего в них не смыслит, а умеет лишь подражать, так что другим людям, таким же несведущим, кажется под впечатлением его слов, что это очень хорошо сказано,— говорит ли поэт в размеренных, складных стихах о сапожном деле, или о военных походах, или о чем бы то ни было дру-
b гом,— так велико какое-то природное очарование всего этого. Но если лишить творения поэтов всех красок мусического искусства, тогда, думаю я, ты знаешь, как они будут выглядеть сами по себе, в таком обнаженном виде; вероятно, ты это наблюдал.

— Да.

— Разве они не похожи на лица хоть и молодые, но некрасивые, так как видно, что они уже отцвели?

— Очень похожи.

— Ну так обрати внимание вот на что: тот, кто творит призраки, подражатель, как мы утверждаем, нисколько не разбирается в подлинном бытии, но знает
c одну только кажимость. Разве не так?

— Да, так.

— Пусть сказанное не остается у нас сказанным лишь наполовину: давай рассмотрим это с достаточной полнотой.

— Я тебя слушаю.

— Мы говорим, что живописец может нарисовать поводья и уздечку...

— Да.

— А изготовят их шорник и кузнец.

— Конечно.

— Разве живописец знает, какими должны быть поводья и уздечка? Это знают даже не те, кто их изготовил, то есть кузнец и шорник, а лишь тот, кто умеет ими пользоваться, то есть наездник.

— Совершенно верно.

— Не так ли бывает, скажем мы, и со всеми вещами?

— А именно?

— Применительно к каждой вещи умение может d
быть трояким: умение ею пользоваться, умение ее изготовить и умение ее изобразить.

— Да.

— А качество, красота и правильность любой утвари, живого существа или действия соотносятся не с чем иным, как с тем применением, ради которого что-либо сделано или возникло от природы.

— Это так.

— Значит, пользующийся какой-либо вещью, безусловно, будет обладать наибольшим опытом и может указать тому, кто делает эту вещь, на достоинства и недостатки его работы, испытанные в деле. Например, флейтист сообщает мастеру флейт, какие именно флейты удобнее для игры на них, указывает, какие флейты e
надо делать, и тот следует его совету.

— Конечно.

— Кто сведущ, тот отмечает достоинства и недостатки флейт, а кто ему верит, тот так и будет их делать.

— Да.

— Значит, относительно достоинства и недостатков одного и того же предмета создатель его приобретет правильное представление (πίστιν), общаясь с человеком сведущим и волей-неволей выслушивая его указа- 602
ния; но знанием будет обладать лишь тот, кто этим предметом пользуется.

— Несомненно.

— А подражатель? На опыте ли приобретет он зна-

ние о предметах, которые он рисует: хороши ли они и правильны ли, или у него составится верное мнение о них благодаря необходимости общаться с человеком сведущим и выполнять его указания насчет того, как надо рисовать?

— У подражателя не будет ни того ни другого.

— Стало быть, относительно достоинств и недостатков тех предметов, которые он изображает, у подражателя не будет ни знания, ни правильного мнения.

— По-видимому, нет.

— Прелестным же и искусным творцом будет такой подражатель!

— Ну, не слишком-то это прелестно!

b — Но он все-таки будет изображать предметы, хотя ни об одном из них не будет знать, в каком отношении он хорош или плох. Естественно, он изображает то, что кажется прекрасным невежественному большинству.

— Что же иное ему и изображать?

— На этот счет мы с тобой пришли, очевидно, к полному согласию: о том предмете, который он изображает, подражатель не знает ничего стоящего; его творчество — просто забава, а не серьезное занятие. А кто причастен к трагической поэзии — будь то ябмические или эпические стихи,— все они подражатели по преимуществу.

— Несомненно.

c — Но, ради Зевса, такое подражание не относится ли к чему-то, стоящему на третьем месте после подлинного?[10] Или ты мыслишь это иначе?

— Нет, именно так.

— А воздействие, которым обладает подражание, направлено на какую из сторон человека?

— О каком воздействии ты говоришь?

— Вот о каком: одна и та же величина вблизи или издалека кажется неодинаковой — из-за нашего зрения.

— Да.

— То же самое и с изломанностью и прямизной предметов, смотря по тому, разглядывать ли их в воде или нет, и с их вогнутостью и выпуклостью, обусловленной обманом зрения из-за их окраски; ясно, что вся
d эта сбивчивость присуща нашей душе и на такое состояние нашей природы как раз и опирается живопись со всеми ее чарами[11], да и фокусы и множество разных подобных уловок.

— Правда.

Поэзия не поддается критериям истинности — измерению, счету и взвешиванию

— Зато измерение, счет и взвешивание оказались здесь самыми услужливыми помощниками, так что в нас берет верх не то, что кажется бо́льшим, меньшим, многочисленным или тяжелым, а то, что в нас считает, измеряет и взвешивает.

— Конечно.

— А ведь все это — дело разумного начала нашей e
души.

— Да, это его дело.

— Посредством частых измерений это начало обнаружило, что некоторые предметы больше, другие меньше, третьи равны друг другу — в полную противоположность тому, какими они в то же самое время кажутся нам на вид.

— Да.

— А мы утверждали, что в одном и том же начале не может быть одновременно противоположных суждений об одном и том же предмете,— сказал я.

— И правильно утверждали,— согласился Главкон.

— Следовательно, то начало нашей души, которое 603
судит вопреки [подлинным] размерам [предметов], не тождественно с тем ее началом, которое судит согласно этим размерам.

— Да, не тождественно.

— Между тем то, что в нас доверяет измерению и рассуждению, было бы наилучшим началом души.

— Конечно.

— А то, что всему этому противится, было бы одним из наших скверных начал.

— Это неизбежно.

— Как раз к этому выводу я и клонил, утверждая, что живопись — и вообще подражательное искусство — творит произведения, далекие от действительности, и имеет дело с началом нашей души, далеким от разумности; поэтому такое искусство и не может быть b
сподвижником и другом всего того, что здраво и истинно.

— Это поистине так.

— Стало быть, подражательное искусство, будучи и само по себе низменным, сочетаясь с низменным низменное и порождает.

— Естественно.

— Касается ли это только подражания зрительного

или также и воспринимаемого на слух — того, которое мы называем поэзией?

— Видимо, и этого тоже.

— Не будем доверять видимости только на основании живописи, но разберемся в том духовном начале
c человека, с которым имеет дело подражательное искусство поэзии, и посмотрим, легкомысленное ли это начало или серьезное.

— Да, в этом надо разобраться.

Подражательная поэзия нарушает душевную гармонию

— Мы вот как поставим вопрос. Подражательная поэзия изображает людей действующими вынужденно либо добровольно, причем свои действия люди считают удачными или неудачными, и во всех этих обстоятельствах они либо скорбят, либо радуются. Или она изображает еще что-нибудь, кроме этого?

— Нет, больше ничего.

— А разве во всех этих обстоятельствах человек
d остается невозмутимым? Или как в отношении зрительно воспринимаемых предметов, когда у него получалась распря с самим собой и об одном и том же одновременно возникали противоположные мнения, так и в действиях у человека бывает такая же распря и внутренняя борьба? Впрочем, припоминаю, что теперь у нас вовсе нет надобности это доказывать: в предшествовавших рассуждениях все это было нами достаточно доказано, а именно что душа наша кишит тысячами таких одновременно возникающих противоречий.

— Это верно.

— Да, верно, но, по-моему, необходимо теперь разо-
e брать то, что мы тогда пропустили.

— А что именно?

— Мы где-то там говорили, что настоящий человек легче, чем остальные, переносит какое-нибудь постигшее его несчастье — потерю сына или утрату чего-либо, чем он особенно дорожит.

— Конечно.

— А теперь мы рассмотрим вот что: разве такой человек вовсе не будет горевать (ведь это немыслимо!) или же он будет как-то умереннее в своей скорби?

— Вернее последнее.

604 — Скажи мне о нем еще вот что: бороться со своей скорбью и сопротивляться ей он будет, по-твоему, больше тогда, когда он на виду у людей, подобных ему,

или когда он окажется в одиночестве, наедине с самим собой?

— На виду он будет гораздо сдержаннее.

— В одиночестве, думаю я, он не вытерпит, чтобы не разрыдаться, а если бы кто это слышал, он устыдился бы. Да и много другого он сделает, чего не хотел бы видеть в других.

— Так и бывает.

— И не правда ли, то, что побуждает его противиться горю,— это разум и обычай, а то, что влечет b
к скорби,— это само страдание?

— Правда.

— Раз по одному и тому же поводу у человека одновременно возникают противоположные стремления, необходимо сказать, что в человеке есть два каких-то различных начала.

— Конечно.

— Одно из них послушно следует руководству обычая.

— Каким образом?

— Так, обычай говорит, что в несчастьях самое лучшее — по возможности сохранять спокойствие и не возмущаться, ведь еще не ясна хорошая и плохая их сторона, и, сколько ни горюй, это тебя ничуть не продвинет вперед, да и ничто из человеческих дел не заслу- c
живает особо серьезного к себе отношения, а скорбь будет очень мешать тому, что важнее всего при подобных обстоятельствах.

— Чему именно она будет мешать, по-твоему?

— Тому, чтобы разобраться в случившемся и, раз уж это, словно при игре в кости, выпало нам на долю, распорядиться соответственно своими делами, разумно выбрав наилучшую возможность, и не уподобляться детям, которые, когда ушибутся, держатся за ушибленное место и только и делают что ревут. Нет, мы должны приучать душу как можно скорее обращаться к врачева- d
нию и возмещать потерянное и больное, заглушая лечением скорбный плач.

— Да, всего правильнее было бы так относиться к несчастьям.

— Лучшее же начало нашей души охотно будет следовать этим разумным соображениям.

— Это ясно.

— А то начало, что ведет нас к памяти о страдании, к сетованиям и никогда этим не утоляется, мы будем

считать неразумным, бездеятельным, под стать трусости.

— Да, будем считать его именно таким.

e **Яростное начало души легче поддается воспроизведению, чем разумное**

— Негодующее начало души зачастую может быть воспроизведено различным образом, а вот рассудительный и спокойный нрав человека, который никогда не выходит из себя, нелегко воспроизвести, и, если уж он воспроизведен, людям бывает трудно его заметить и понять, особенно на всенародных празднествах или в театрах, где собираются самые разные люди, ведь для них это было бы воспроизведением чуждого им состояния.

605 — Да, безусловно, чуждого.

— Ясно, что подражательный поэт по своей природе не имеет отношения к разумному началу души и не для его удовлетворения укрепляет свое искусство, когда хочет достичь успеха у толпы. Он обращается к негодующему и переменчивому нраву, который хорошо поддается воспроизведению.

— Да, это ясно.

— Значит, мы были бы вправе взять такого поэта да и поместить его в один ряд с живописцем, на которого он похож, так как творит негодное с точки зрения
b истины: он имеет дело с тем же началом души, что и живописец, то есть далеко не с самым лучшим, и этим живописцу уподобляется. Таким образом, мы по праву не приняли бы его в будущее благоустроенное государство, раз он пробуждает, питает и укрепляет худшую сторону души и губит ее разумное начало: это все равно что предать государство во власть людей негодных, а кто поприличнее, тех истребить. То же самое, скажем мы, делает и подражательный поэт: он внедряет в душу каждого человека в отдельности плохой государственный строй, потакая неразумному началу души, которое
c не различает, что́ больше, а что́ меньше, и одно и то же считает иногда великим, а иногда малым, создавая поэтому образы, далеко отстоящие от действительности.

— Безусловно.

Подражательная поэзия портит нравы и подлежит изгнанию из государства

— Однако мы еще не предъявили поэзии самого главного обвинения: она обладает способностью портить даже настоящих людей, разве что очень немногие составят исключение, вот в чем весь ужас.

— Раз она и это творит, дальше идти уже некуда!

— Выслушай и суди сам: мы — даже и лучшие из нас,— слушая, как Гомер или кто иной из творцов трагедий изображает кого-либо из героев охваченным d
скорбью и произносящим длиннейшую речь, полную сетований, а других заставляет петь и в отчаянии бить себя в грудь, испытываем, как тебе известно, удовольствие и, поддаваясь этому впечатлению, следим за переживаниями героя, страдая с ним вместе и принимая все это всерьез. Мы хвалим и считаем хорошим того поэта, который настроит нас по возможности именно так.

— Это я знаю. Как же иначе?

— А когда с кем-нибудь из нас приключится собственное горе, заметил ли ты, что мы горды обратным — способностью сохранять спокойствие и не терять самообладание? В этом ведь достоинство мужчины, а то, что e
мы хвалили тогда,— это свойство женщин.

— Да, я это замечал.

— Так хорошо ли, что мы восторгаемся, когда видим человека таким, каким не хотелось бы быть нам самим и каким быть считалось бы даже постыдным, и хорошо ли, что зрелище это не вызывает отвращения, а доставляет удовольствие и восхваляется?

— Нехорошо, клянусь Зевсом! Это похоже на недоразумение.

— Да, если ты взглянешь вот с какой стороны... 606

— С какой?

— Если ты сообразишь, что в этом случае испытывает удовольствие и удовлетворяется поэтами то начало нашей души, которое при собственных наших несчастьях мы изо всех сил сдерживаем, а ведь оно жаждет выплакаться, вволю погоревать и тем насытиться — таковы уж его природные стремления. Лучшая по своей природе сторона нашей души, еще недостаточно наученная разумом и привычкой, ослабляет тогда свой надзор за этим плачущимся началом и при зрелище чужих b
страстей считает, что ее нисколько не позорит, когда другой человек хотя и притязает на добродетель, однако неподобающим образом выражает свое горе: она его хвалит и жалеет, даже думает, будто такого рода удовольствие обогащает ее и она не хотела бы его лишиться, выказав презрение ко всему произведению в целом. Я думаю, мало кто отдает себе отчет в том, что чужие переживания неизбежно для нас заразительны: если

к ним разовьется сильная жалость, нелегко удержаться от нее и при собственных своих страданиях.

c — Сущая правда.

— То же самое не касается разве смешного? В то время как самому себе стыдно смешить людей, на представлении комедий или дома, в узком кругу, ты с большим удовольствием слушаешь смешные вещи и не отвергаешь их как нечто дурное; иначе говоря, ты поступаешь точно так же, как в случае, когда ты разжалобился. Разумом ты подавляешь в себе склонность к забавным выходкам, боясь прослыть шутом, но в этих случаях ты даешь ей волю, у тебя появляется задор, и часто ты незаметно для самого себя в домашних условиях становишься творцом комедий.

— Да, несомненно, это бывает.

d — Будь то любовные утехи, гнев или всевозможные другие влечения нашей души — ее печали и наслаждения, которыми, как мы говорим, сопровождается любое наше действие,— все это возбуждается в нас поэтическим воображением. Оно питает все это, орошает то, чему надлежало бы засохнуть, и устанавливает его власть над нами; а между тем следовало бы держать эти чувства в повиновении, чтобы мы стали лучше и счастливее, вместо того чтобы быть хуже и несчастнее.

— Я не могу против этого возразить.

e — Так вот, Главкон, когда ты встретишь людей, прославляющих Гомера и утверждающих, что поэт этот воспитал Элладу и ради руководства человеческими делами и просвещения его стоит внимательно изучать, чтобы согласно ему построить всю свою жизнь, тебе надо отнестись к ним дружелюбно и приветливо, потому что,
607 насколько можно судить, они в меру своих сил желают добра. Уступи им, что Гомер самый творческий и первый из творцов трагедий, но не забывай, что в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям. Если же ты допустишь подслащенную Музу, будь то мелическую или эпическую, тогда в этом государстве воцарятся у тебя удовольствие и страдание вместо обычая и разумения, которое, по общему мнению, всегда признавалось наилучшим.

— Сущая правда.

b — Это напоминание пусть послужит нам оправданием перед поэзией за то, что мы выслали ее из нашего государства, поскольку она такова. Ведь нас побудило

к этому разумное основание. А чтобы она не винила нас в жестокости и неотесанности, мы добавим еще, что искони наблюдался какой-то разлад между философией и поэзией [12]. Многочисленные поговорки, такие, как, например, «это та собака, что лает [13] и рычит на хозяина», или «он велик в пустословии безумцев», или «тол- c
па мудрецов одолеет [и Зевса]», или «они вдаются в мелочи, значит, они нищие», и тысячи других свидетельствуют об их стародавней распре. Тем не менее надо сказать, что, если подражательная поэзия, направленная лишь на то, чтобы доставлять удовольствие, сможет привести хоть какой-нибудь довод в пользу того, что она уместна в благоустроенном государстве, мы с радостью примем ее. Мы сознаем, что и сами бываем очарованы ею, но предать то, что признаешь истинным, нечестиво. Не очаровываешься ли ею и ты, мой друг, особенно когда d
рассматриваешь ее на примере Гомера?

— И даже очень.

— Таким образом, если она оправдается, будь то в мелических размерах или в каких-то других, она получит право вернуться из изгнания.

— Несомненно.

— И тем ее приверженцам, кто сам не поэт, но любит поэтов, мы дали бы возможность защитить ее даже в прозе и благосклонно выслушали бы, что она не только приятна, но и полезна для государственного устройства и человеческой жизни. Ведь мы обогатились бы, если бы e
она оказалась не только приятной, но и полезной.

— Конечно, обогатились бы!

В идеальном государстве допустима лишь та поэзия, польза которой очевидна

— Если же не удастся ее защитить, тогда, дорогой мой друг, нам остается поступить так, как поступают, когда сначала в кого-то влюбились, но потом рассудили, что любовь бесполезна, и потому хоть и через силу, но всетаки от нее воздерживаются. Вот и мы: из-за воспитания, полученного нами в нынешних прекрасно устроенных государствах, в нас развилась любовь к подобного рода поэзии, и мы желаем ей добра, то есть чтобы она 608
оказалась и превосходной, и вполне правдивой. Но до тех пор, пока она не оправдается, мы, когда придется ее слушать, будем повторять для самих себя как целительное заклинание то самое рассуждение, к которому мы пришли, и остережемся поддаваться опять этой ребячливой любви, свойственной большинству. Нельзя считать

всерьез, будто такая поэзия серьезна и касается истины.
b Слушающему ее надо остерегаться, опасаясь за свой внутренний порядок, и придерживаться того, что нами было сказано о поэзии.

— Я полностью с тобой согласен.

— Ведь спор идет, дорогой мой Главкон, о великом деле, гораздо более великом, чем это кажется,— о том, быть ли человеку хорошим или плохим. Так что ни почет, ни деньги, ни любая власть, ни даже поэзия не сто́ят того, чтобы ради них пренебрегать справедливостью и прочими добродетелями.

— Я поддерживаю тебя на основании того, что мы разобрали. Думаю, что и всякий другой тебя поддержит, кто бы он ни был.

c — Однако,— сказал я,— мы еще не разбирали величайшего воздаяния за добродетель и назначенных за нее наград.

— Если есть другие награды кроме упомянутых, то, очевидно, ты говоришь о чем-то великом.

— Что великое может случиться за короткое время? Ведь в сравнении с вечностью промежуток от нашего детства до старости очень краток[14].

— И даже ничтожен.

— Так что же? Ты думаешь, бессмертному существу
d нужно заботиться лишь об этом небольшом промежутке, а не о вечности?

— Я-то, конечно, думаю, что о вечности. Но к чему ты это говоришь?

Вечность (бессмертие) души

— Разве ты не сознавал, что душа наша бессмертна и никогда не погибнет?

Главкон взглянул на меня с удивлением и сказал:

— Клянусь Зевсом, нет. А ты можешь это сказать?

— Да, если не ошибаюсь. Но я думаю, и ты это можешь — ничего трудного здесь нет.

— Для меня это трудно. Но я с удовольствием услышал бы от тебя об этой нетрудной вещи.

— Что ж, слушай.

— Говори, говори!

— Называешь ли ты что-нибудь благом и злом?

— Я — да.

e — А думаешь ли ты об этом то же, что и я?

— А именно?

— Все губительное и разрушительное — это зло, а спасительное и полезное — благо.

— Да.

— Что же? Считаешь ли ты, что благо и зло существуют для каждой вещи? Например, для глаз — воспа- 609
ление, для всего тела — болезнь, для хлебов — спорынья, для древесины — гниение, для меди и железа — ржавчина, словом, чуть ли не для каждой вещи есть именно ей свойственное зло и болезнь?

— Да.

— Когда что-нибудь такое появится в какой-либо вещи, оно делает негодным то, к чему оно пристало, и в конце концов разрушает и губит всю вещь целиком.

— Конечно.

— Значит, каждую вещь губят свойственные ей зло
и негодность, но если это ее не губит, то уж ничто дру- b
гое ее не разрушит. Благо, конечно, никогда ничего не погубит, не может быть губительным и то, что не будет ни злом, ни благом.

— Конечно.

— Значит, если среди существующего мы найдем нечто имеющее свое зло, которое его портит, но не в состоянии его совсем уничтожить, мы будем знать, что это нечто по своей природе неуничтожимо.

— Видимо, так.

— Что же? У души разве нет чего-то такого, что ее портит?

— Разумеется, есть: это все то, что мы недавно раз- c
бирали,— несправедливость, невоздержность, трусость, невежество.

— А может ли хоть что-нибудь из всего этого ее погубить и уничтожить? Поразмысли об этом, но так, чтобы нам не обмануться, думая, будто человек несправедливый и неразумный погибает вследствие своей несправедливости, этой порчи души, тогда, когда его уличат в преступлении. Нет, ты подойди к этому так: порча тела — болезнь — изможлает и разрушает тело, а это приводит к тому, что оно уже перестает быть телом; так и все то, что мы теперь перечислили, приходит к небытию вследствие собственной порочности, которая d
своим назойливым присутствием губит все изнутри. Или не так?

— Да, так.

— Значит, и душу рассмотри точно так же. Может ли присутствующая в ней несправедливость и прочая порочность извести и уничтожить ее своим присут-

ствием до такой степени, чтобы довести ее до смерти, отделив от тела?

— Уж это-то ни в коем случае.

— Но ведь нет разумного основания для того, чтобы что-то гибло от посторонней порчи, а от своей собственной не разрушалось?

— Такого основания нет.

e — Обрати внимание, Главкон, что мы не считаем,
будто тело должно гибнуть непосредственно от испор-
ченной пищи, в чем бы эта порча ни состояла, то есть
если пища несвежая, протухшая и так далее. А вот когда
испорченная пища вызывает в теле телесный недуг,
тогда мы скажем, что тело гибнет хотя и через посред-
ство пищи, но от своего собственного порока, иначе
610 говоря, от болезни. А от порчи съестного, поскольку
съестное и тело — это разные вещи, мы считаем, тело
никогда не погибнет, пока это постороннее телу зло не
вызовет в нем зла, свойственного телу.

— Ты говоришь очень правильно.

— На том же самом основании, если порча тела не вызывает испорченности души, присущей ей самой, мы никогда не признаем, будто душа гибнет от постороннего зла, помимо своей собственной испорченности: это зло и присущее ей зло — разные вещи.

— Да, это имеет под собой основание.

— Так вот, либо мы опровергнем сказанное как не-
b верное, либо, до тех пор пока это не опровергнуто, мы
ни за что не согласимся, будто душа гибнет от горячки
или другой болезни либо от перерезанного горла: если
даже изрубить все тело на мелкие кусочки, все это
нисколько не увеличивает возможности ее гибели, пока
нам не докажут, что из-за этих страданий тела она
сама становится менее справедливой и благочестивой.
Если постороннее зло возникает в чем-либо посторон-
c нем, а собственное зло не рождается, мы не позволим
утверждать, будто душа или что-то другое гибнет.

— Но ведь этого никто никогда не докажет — что души умирающих становятся менее справедливыми именно из-за смерти.

— Может, кто и наберется смелости выступить против нашего утверждения, лишь бы только не согласиться с тем, что души бессмертны, и будет настаивать, что умирающий становится менее справедливым и более порочным. Тогда, если допустить, что он прав, мы станем считать несправедливость смертельной, словно болезнь,

для ее обладателя и говорить, что те, у кого она есть, умирают от ее смертоносной природы — одни скорее, d
другие медленнее,— а вовсе не так, как это бывает теперь, когда нарушители справедливости умирают потому, что их казнят другие люди.

— Клянусь Зевсом, значит, несправедливость окажется вовсе не столь ужасной, раз она смертоносна для того, у кого она есть, ведь это было бы избавлением от бед! Но я думаю, что выйдет как раз наоборот: она убийственна для всех прочих, если это в ее силах, но e
своего носителя она делает очень живучим — и мало того, что живучим, еще и неутомимым. В этих случаях она, как видно, располагается где-то вдалеке от того, что смертоносно.

— Хорошо сказано! Раз даже собственные порочность и зло не способны убить и погубить душу, то от зла, назначение которого — губить другие вещи, вряд ли погибнет душа или что-нибудь иное, кроме того, для чего это зло предназначено.

— Вряд ли; да оно и естественно.

— Но раз что-то не гибнет ни от одного из этих зол —
ни от собственного, ни от постороннего,— то ясно, что 611
это непременно должно быть чем-то вечно существующим, а раз оно вечно существует, оно бессмертно.

— Непременно.

Самотождественность души

— Пусть же и будет сделан такой вывод, а из него, как ты понимаешь, следует, что души всегда самотождественны [15]. И раз ни одна из них не погибает, то количество их не уменьшается и не увеличивается. Ведь если бы увеличилось количество того, что бессмертно, это могло бы произойти, как тебе известно, только за счет того, что́ смертно, и в конце концов бессмертным стало бы все.

— Ты прав.

— Но мы не признáем ни этого — ведь рассуждение
наше этого не допускает,— ни того, будто истинная при- b
рода души такова, что она полна всевозможного разнообразия, нетождественности и различия.

— Что ты имеешь в виду?

— Нелегко быть вечным тому, что состоит из многих начал да к тому же еще составлено не наилучшим образом, между тем как раз такой оказалась теперь у нас душа.

— Понятно, это нелегко.

— А что душа бессмертна, необходимо следует как
из нашего недавнего рассуждения, так и из многих
других. Чтобы узнать, какова душа на самом деле, надо
c рассматривать ее не в состоянии растления, в котором
она пребывает из-за общения с телом и разным иным
злом, как наблюдаем мы это теперь, а такой, какой она
бывает в своем чистом виде. Именно это надо как сле-
дует рассмотреть с помощью размышления, и тогда ты
найдешь ее значительно более прекрасной, и к тому же
можно будет отчетливее разглядеть различные степени
справедливости и несправедливости и вообще все то,
что мы теперь разбирали. Пока что мы верно говорили
о душе — о том, какой она оказывается в настоящее
время; однако мы рассматривали лишь нынешнее ее
состояние, подобно тому как при виде морского боже-
d ства Главка [16] трудно разглядеть его древнюю природу,
потому что прежние части его тела либо отломились,
либо стерлись, либо изуродованы волнами, а вдобавок
он еще оброс раковинами, водорослями и камешками,
так что гораздо больше походит на чудовище, чем на
то, чем он был по своей природе. Так и душа от несчет-
ного множества различного зла находится в сходном
состоянии, когда мы ее наблюдаем [17]. Между тем, Глав-
кон, надо обратить внимание вот на что...
— На что?
e — На стремление души к мудрости (φιλοσοφίαν).
Надо посмотреть, каких предметов она касается, какого
общения она ищет, коль скоро она сродни божествен-
ному, бессмертному и вечно сущему, и какой она стала
бы, если бы, всецело следуя подобному началу, выныр-
нула бы в этом своем порыве из омута, в котором теперь
обретается, и стряхнула бы с себя те камешки и ра-
612 кушки, которые к ней прилипли. Так как она вкушает
земное, то от этих праздничных пиршеств, в которых,
как говорят, заключается счастье, к ней много пристало
землистого, каменистого, дикого; если бы она это стрях-
нула, можно было бы увидеть ее подлинную природу —
многообразна она или единообразна и как она устроена
в прочих отношениях. А пока что, я думаю, мы надлежа-
щим образом разобрали ее состояния, возможные в чело-
веческой жизни, и ее виды.
— Да, разобрали полностью.

Самодовлеющее значение справедливости

— И не правда ли, в этой беседе мы отделались и от остальных возражений, причем не прибегали к прославлению воздаяний за справедливость b или доброй молвы, вызываемой ею, что, как вы указывали, делают Гесиод и Гомер. Напротив, мы нашли, что справедливость сама по себе есть нечто наилучшее для самой души и что душа должна поступать по справедливости все равно, достался ли ей перстень Гига, а в придачу к перстню еще и шлем Аида [18] или же нет.

— Ты совершенно прав.

— Теперь, Главкон, к нам уже нельзя будет придраться, если мы вдобавок укажем, что все же есть воздаяние за справедливость и за прочую добродетель, и разберем, в каком размере и как получает его душа c от людей и богов, будь то при жизни человека или после его кончины.

— Нет, теперь уже к нам не придраться.

— Так вы вернете мне то, что вы взяли взаймы во время рассуждения?

— Что именно?

— Я уступил вам допущение, что справедливый человек может казаться несправедливым, а несправедливый — справедливым. Хотя и невозможно, чтобы это осталось тайной для богов и для людей, тем не менее вы находили нужным ради рассуждения допустить это для сопоставления справедливости самой по себе с такой же несправедливостью. Или ты этого не помнишь? d

— Я нарушил бы справедливость, если бы сказал, будто не помню.

— Так вот, раз такое сопоставление уже было сделано, я во имя справедливости настаиваю на возврате вашего допущения. Согласитесь, что, в какой чести у богов и у людей справедливость, такую же честь и вы должны ей воздать. Кто справедлив, тех она награждает хотя бы тем, что она в такой чести; а что она на самом деле неложное благо для того, кто действительно ее придерживается, это уже было нами выяснено. e

— Твое требование справедливо.

— Так вот, прежде всего верните мне допущение, будто боги не различают свойств того или иного человека.

— Вернем.

— А раз от богов это не может утаиться, то один

человек будет им угоден, а другой — ненавистен, как мы признали уже вначале.

— Это так.

— Разве не признáем мы, что для того, кто угоден

613 богам, все, что исходит от них, будет величайшим благом, если только не положено ему какого-нибудь неизбежного зла вследствие допущенного проступка?

— Конечно, признáем.

— Стало быть, то же самое надо признать и для справедливого человека, все равно, постигнет ли его нищета, болезни или что иное из того, что считается злом, все это в конце концов будет ему во благо при жизни или после смерти. Ведь боги никогда не оставят своего попечения о человеке, который стремится быть

b справедливым и, упражняясь в добродетели, уподобляется богу, насколько это возможно для человека.

— Естественно, что не оставит своего о нем попечения тот, кому он подобен.

— А о человеке несправедливом следует думать как раз противоположное.

— Безусловно.

— Для справедливого человека нашлись бы у богов соответствующие награды.

— По моему мнению, да.

— А что же со стороны людей? Не так ли обстоит дело, если считаться с действительностью: несправедливые люди при всей их ловкости действуют как те участники забега, которые в один конец бегут хорошо, а на дальнейшее их не хватает; сперва они бегут очень резво, а под конец делаются посмешищем и, не добив-

c шись венка, уходят с поникшей головой и повесив нос [19]. Между тем подлинные бегуны достигают цели, получают награды и увенчиваются венками: не так ли большей частью случается и с людьми справедливыми? Каждый поступок этих людей, то, как они обращаются с другими, и весь их образ жизни вызывают в конце концов уважение со стороны других — вот в чем состоит эта награда.

Конечная награда за справедливость

— Несомненно.

— Значит, ты стерпишь, если я повторю о справедливых людях то, что ты сам говорил о несправедливых?

d Я скажу, что все справедливые люди с годами становятся правителями в своем государстве, если им этого хочется; они берут себе жен из любых, каких пожелают,

семейств и дочерей своих тоже выдают за кого хотят; словом, все, что ты тогда говорил о людях несправедливых, я теперь утверждаю относительно людей справедливых. А с другой стороны, о несправедливых людях я говорю, что большинство из них, если смолоду им и удалось притаиться, под конец жизни все равно уличат, они станут посмешищем, и под старость их ждет жалкая участь: ими будут помыкать и чужеземцы, и свои, не
обойдется дело и без побоев, наконец, — что ты упомянул e
тогда как самое жестокое (и ты был прав) — их будут пытать на дыбе и раскаленным железом. Считай, что обо всех этих муках говорил тогда я, а не ты. Ну как, стерпишь ты, если я так скажу?

— Вполне, ведь слова твои справедливы.

— Так вот каковы будут награды, воздаяния и дары
справедливому человеку от богов и людей при его жизни 614
вдобавок к благам, доставляемым самой справедливостью.

— Да, это прекрасные и надежные воздаяния.

— Но и по числу и по величине они ничто по сравнению с тем, что ждет обоих, то есть справедливого и несправедливого человека, после их смерти. Об этом стоит послушать, чтобы и тот и другой вынесли из нашей беседы, что дóлжно.

— Пожалуйста, продолжай, вряд ли что иное можно b
слушать с большей охотой.

Миф о загробных воздаяниях

— Я передам тебе не Алкиноево повествование, а рассказ одного отважного человека, Эра, сына Армения, родом из Памфилии [20]. Однажды он был убит на войне; когда через десять дней стали подбирать тела уже разложившихся мертвецов, его нашли еще целым, привезли домой, и когда на двенадцатый день приступили к погребению, то, лежа уже на костре, он вдруг ожил, а оживши, рассказал, что он там видел [21].

Он говорил, что его душа, чуть только вышла из тела, отправилась вместе со многими другими, и все они при-
шли к какому-то чудесному месту, где в земле были две c
расселины, одна подле другой, а напротив, наверху в небе, тоже две [22]. Посреди между ними восседали судьи. После вынесения приговора они приказывали справедливым людям идти направо, вверх на небо, и привешивали им спереди знак приговора, а несправедливым — идти налево, вниз, причем и эти имели — позади — обозначение всех своих проступков. Когда

d дошла очередь до Эра, судьи сказали, что он должен
стать для людей вестником всего, что здесь видел, и
велели ему все слушать и за всем наблюдать.

Он видел там, как души после суда над ними ухо-
дили по двум расселинам — неба и земли, а по двум дру-
гим приходили: по одной подымались с земли души,
полные грязи и пыли, а по другой спускались с неба
e чистые души. И все, кто бы ни приходил, казалось,
вернулись из долгого странствия: они с радостью рас-
полагались на лугу, как это бывает при всенародных
празднествах. Они приветствовали друг друга, если кто
с кем был знаком, и расспрашивали пришедших с земли,
как там дела, а спустившихся с неба — о том, что́ там
у них. Они, вспоминая, рассказывали друг другу —
615 одни, со скорбью и слезами, сколько они чего натерпе-
лись и насмотрелись в своем странствии под землей
(а странствие это тысячелетнее), а другие, те, что с неба,
о блаженстве и о поразительном по своей красоте зре-
лище.

Но рассказывать все подробно потребовало бы, Глав-
кон, много времени. Главное же, по словам Эра, состояло
вот в чем: за всякую нанесенную кому-либо обиду и за
любого обиженного все обидчики подвергаются наказа-
нию в десятикратном размере (рассчитанному на сто
b лет, потому что такова продолжительность человеческой
жизни), чтобы пеня была в десять раз больше преступле-
ния. Например, если кто стал виновником смерти мно-
гих людей, предав государство или войско, и многие
из-за него попали в рабство или же если он был соучаст-
ником в каком-нибудь другом злодеянии, за все это,
то есть за каждое преступление, он должен терпеть деся-
тикратно бо́льшие муки. С другой стороны, кто оказы-
вал благодеяния, был справедлив и благочестив, тот воз-
награждался десятикратно согласно заслугам.

c Что́ Эр говорил о тех, кто, родившись, жил лишь
короткое время, об этом не стоит упоминать. Он рас-
сказывал также о еще большем воздаянии за непочита-
ние — и почитание — богов и родителей и за самоубий-
ство. Он говорил, что в его присутствии один спрашивал
там другого, куда же девался великий Ардией. Этот
Ардией был тираном в каком-то из городов Памфилии
еще за тысячу лет до того. Рассказывали, что он убил
d своего старика отца и старшего брата и совершил много
других нечестий и преступлений. Тот, кому был задан
этот вопрос, отвечал на него, по словам Эра, так:

«Ардией не пришел, да и не придет сюда. Ведь из разных
ужасных зрелищ видели мы и такое: когда после много-
численных мук были мы уже недалеко от устья и соби-
рались выйти, вдруг мы заметили Ардиея и еще некото-
рых — там были едва ли не сплошь все тираны, а из
простых людей разве лишь величайшие преступники;
они уже думали было выйти, но устье их не пускало и e
издавало рев, чуть только кто из этих злодеев, неисцели-
мых по своей порочности или недостаточно еще нака-
занных, делал попытку выйти. Рядом стояли наготове
дикие люди, огненные на вид. Послушные этому реву,
они схватили некоторых и увели, а Ардиея и других
связали по рукам и ногам, накинули им петлю на шею, 616
повалили наземь, содрали с них кожу и поволокли по
бездорожью, по вонзающимся колючкам, причем всем
встречным объясняли, за что такая казнь, и говорили,
что сбросят этих преступников в Тартар». Хотя люди
эти и натерпелись уже множества разных страхов, но
всех их сильнее был тогда страх, как бы не раздался
этот рев, когда кто-либо из них будет у устья; поэтому
величайшей радостью было для каждого из них, что рев
этот умолкал, когда они входили в устье.

Вот какого рода были приговоры и наказания, и
прямо противоположными им были вознаграждения. b
Всем, кто провел на лугу семь дней, на восьмой день
надо было встать и отправиться в путь, чтобы за четыре
дня прийти в такое место, откуда виден луч света, протя-
нувшийся сверху через все небо и землю, словно столп,
очень похожий на радугу, только ярче и чище. Они
дошли до него, совершив однодневный переход, и там
увидели, внутри этого столпа света, свешивающиеся c
с неба концы связей, ведь этот свет — узел неба; как
брус на кораблях, так он скрепляет небесный свод [23].
На концах этих связей висит веретено Ананки, придаю-
щее всему вращательное движение. У веретена ось и
крючок — из адаманта [24], а вал — из адаманта в соеди-
нении с другими породами. Устройство вала следующее: d
внешний вид у него такой же, как у здешних, но, по
описанию Эра, надо представлять себе его так, что
в большой полый вал вставлен пригнанный к нему такой
же вал, только поменьше, как вставляются друг в друга
сосуды. Таким же образом и третий вал, и четвертый,
и еще четыре. Всех валов восемь, они вложены один
в другой, их края сверху имеют вид кругов на общей оси, e
так что снаружи они как бы образуют непрерывную

поверхность единого вала, ось же эта прогнана насквозь через середину восьмого вала. Первый, наружный вал имеет наибольшую поверхность круга, шестой вал — вторую по величине, четвертый — третью, восьмой — четвертую, седьмой — пятую, пятый — шестую, третий — седьмую, второй — восьмую по величине [25]. Круг самого большого вала — пестрый, круг седьмого вала —
617 самый яркий; круг восьмого заимствует свой цвет от света, испускаемого седьмым; круги второго и пятого валов близки друг к другу по цвету и более желтого, чем те, оттенка, третий же круг — самого белого цвета, четвертый — красноватого, а шестой стоит на втором месте по белизне [26]. Все веретено в целом, вращаясь, совершает всякий раз один и тот же оборот, но при его вращательном движении внутренние семь кругов медленно поворачиваются в направлении, противоположном вращению целого. Из них всего быстрее движется
b восьмой круг, на втором месте по быстроте — седьмой, шестой и пятый, которые движутся с одинаковой скоростью; на третьем месте, как им было заметно, стоят вращательные обороты четвертого круга; на четвертом месте находится третий круг, а на пятом — второй. Вращается же это веретено на коленях Ананки [27].

Сверху на каждом из кругов веретена восседает по Сирене; вращаясь вместе с ними, каждая из них издает только один звук, всегда той же высоты. Из всех звуков — а их восемь — получается стройное созвучие [28]. Около Сирен на равном от них расстоянии сидят, каж-
c дая на своем престоле, другие три существа — это Мойры, дочери Ананки: Ла́хесис, Клото́ и А́тропос; они — во всем белом, с венками на головах. В лад с голосами Сирен Лахесис воспевает прошлое, Клото — настоящее, Атропос — будущее. Время от времени Клото касается своей правой рукой наружного обода веретена, помогая его вращению, тогда как Атропос своей левой рукой делает то же самое с внутренними
d кругами, а Лахесис поочередно касается рукой того и другого [29].

Так вот, чуть только они пришли туда, они сразу же должны были подойти к Лахесис. Некий прорицатель расставил их по порядку, затем взял с колен Лахесис жребии и образчики жизней, взошел на высокий помост и сказал:

«Слово дочери Ананки, девы Лахесис. Однодневные души! Вот начало другого оборота, смертоносного для

смертного рода. Не вас получит по жребию гений [30], а вы e
его себе изберете сами. Чей жребий будет первым, тот
первым пусть выберет себе жизнь, неизбежно ему пред-
стоящую. Добродетель не есть достояние кого-либо од-
ного, почитая или не почитая ее, каждый приобщится
к ней больше либо меньше. Это — вина избирающего,
бог не виновен».

Сказав это, прорицатель бросил жребии в толпу, и
каждый, кроме Эра, поднял тот жребий, который упал
подле него, Эру же это не было дозволено. Всякому
поднявшему стало ясно, какой он по счету при же-
ребьевке. После этого прорицатель разложил перед ними 618
на земле образчики жизней в количестве, значительно
большем, чем число присутствующих. Эти образчики
были весьма различны — жизнь разных животных и все
виды человеческой жизни. Среди них были даже тира-
нии, пожизненные либо пресекающиеся и кончающиеся
бедностью, изгнанием и нищетой. Были тут и жизни
людей, прославившихся своей наружностью, красотой,
силой либо в состязаниях, а также родовитостью и доб- b
лестью своих предков. Соответственно была здесь и
жизнь людей неприметных. Были там и жизни женщин.
Но это не определяло душевного склада, потому что
душа непременно изменится, стоит лишь избрать другой
образ жизни. Впрочем, тут были вперемежку богатство
и бедность, болезнь и здоровье, а также промежуточные
состояния.

Для человека, дорогой Главкон, вся опасность за-
ключена как раз здесь, и потому следует по возможно-
сти заботиться, чтобы каждый из нас, оставив без вни- c
мания остальные познания, стал бы исследователем и
учеником в этой области, если он будет в состоянии по-
черпнуть откуда-либо знание о ней. Следует отыскать и
того, кто дал бы ему способность и умение распозна-
вать порядочный и дурной образ жизни, а из представ-
ляющихся возможностей всегда и везде выбирать
лучшее. Учитывая, какое отношение к добродетельной
жизни имеет все то, о чем шла сейчас речь, и сопостав-
ляя это все между собой, человек должен понимать,
чтó такое красота, если она соединена с бедностью или
богатством, и в сочетании с каким состоянием души d
она творит зло или благо, а также чтó значит благород-
ное или низкое происхождение, частная жизнь, госу-
дарственные должности, мощь и слабость, восприимчи-
вость и неспособность к учению. Природные свойства

души в сочетании друг с другом и с некоторыми благоприобретенными качествами помогают человеку из всех возможностей сделать по размышлении выбор, считаясь
e с природой души: худшим он будет считать образ жизни, который ведет к тому, что душа становится несправедливее, а лучшим, когда она делается справедливее; все же остальное он оставит в стороне. Мы уже видели, что и при жизни, и после смерти это самый важный выбор для человека. В Аид надо отойти с этим твердым, как
619 адамант, убеждением, чтобы и там тебя не ошеломило богатство и тому подобное зло, чтобы ты не стал тираном и такой и подобной ей деятельностью не причинил бы много непоправимого зла и не испытал бы еще большего зла сам. В жизни — как, по возможности, в здешней, так и во всей последующей — всегда надо уметь выби-
b рать средний путь, избегая крайностей; в этом — высшее счастье для человека.

Да и вестник из того мира передавал, что прорицатель сказал тогда вот что: «Даже для того, кто приступит последним к выбору, имеется здесь приятная жизнь, совсем не плохая, если произвести выбор с умом и жить строго. Кто выбирает вначале, не будь невнимательным, а кто в конце, не отчаивайся!»

После этих слов прорицателя сразу же подошел тот, кому достался первый жребий, он взял себе жизнь могущественнейшего тирана. Из-за своего неразумия и ненасытности он произвел выбор, не поразмыслив, а там
c таилась роковая для него участь — пожирание собственных детей и другие всевозможные беды. Когда он потом, не торопясь, поразмыслил, он начал бить себя в грудь, горевать, что, делая свой выбор, не посчитался с предупреждением прорицателя, винил в этих бедах не себя, а судьбу, богов — все что угодно, кроме себя самого. Между тем он был из числа тех, кто явился с неба и прожил свою предшествовавшую жизнь при упорядоченном государственном строе; правда, эта его добродетель была всего лишь делом привычки, а не пло-
d дом философского размышления. Вообще говоря, немало тех, кто пришел с неба, попалось на этом, потому что они не были закалены в трудностях. А те, что выходили из земли, производили выбор не торопясь, ведь они и сами испытали всякие трудности, да и видели их на примере других людей. Поэтому, а также из-за случайностей жеребьевки для большинства душ наблюдается смена плохого и хорошего. Если же, приходя в здешнюю

жизнь, человек здраво философствовал и при выборе ему выпал жребий не из последних, тогда, согласно вестям e
из того мира, он скорее всего и здесь будет счастлив, и путь его отсюда туда и обратно будет не подземным, тернистым, но ровным, небесным.

Стоило взглянуть, рассказывал Эр, на это зрелище, как разные души выбирали себе ту или иную жизнь. 620
Смотреть на это было жалко, смешно и странно. Большей частью выбор соответствовал привычкам предшествовавшей жизни. Эр видел, как душа бывшего Орфея [31] выбрала жизнь лебедя из-за ненависти к женскому полу: так как от них он претерпел смерть, его душа не пожелала родиться от женщины. Он видел и душу Фамирида [32] — она выбрала жизнь соловья. Видел он и лебедя, который предпочел выбрать жизнь человеческую; то же самое и другие мусические существа. Душа, имевшая двадцатый жребий, выбрала жизнь льва; это b
была душа Аякса, сына Теламона, она избегала стать человеком, памятуя об истории с присуждением доспехов [33]. После него шла душа Агамемнона [34]. Вследствие перенесенных страданий она тоже неприязненно относилась к человеческому роду и сменила свою жизнь на жизнь орла. Между тем выпал жребий душе Аталанты [35]: заметив, каким великим почетом пользуется атлет на состязаниях, она не могла устоять и выбрала себе эту участь. После нее он видел, как душа Эпея, сына c
Панопея [36], взяла себе природу женщины, искусной в ремеслах. Где-то далеко, среди самых последних, он увидел душу Терсита [37], этого всеобщего посмешища; она облачалась в обезьяну. Случайно самой последней из всех выпал жребий идти выбирать душе Одиссея [38]. Она помнила прежние тяготы и, отбросив всякое честолюбие, долго бродила, разыскивая жизнь обыкновенного человека, далекого от дел; наконец она насилу нашла ее, где-то валявшуюся, все ведь ею пренебрегли, но душа Одиссея, чуть ее увидела, с радостью взяла себе, сказав, что то же самое она сделала бы и в том случае, d
если бы ей выпал первый жребий. Души разных зверей точно так же переходили в людей и друг в друга, несправедливые — в диких, а справедливые — в кротких — словом, происходили всевозможные смешения.

Так вот, когда все души выбрали себе ту или иную жизнь, они в порядке жребия стали подходить к Лахесис. Какого кто избрал себе гения, того она с ним и посылает как стража жизни и исполнителя сделанного e

выбора. Прежде всего этот страж ведет душу к Клото, под ее руку и под кругообороты вращающегося веретена: этим он утверждает участь, какую кто себе выбрал по жребию. После прикосновения к Клото он ведет душу к пряже Атропос, чем делает нити жизни уже неизменными.

Отсюда душа, не оборачиваясь, идет к престолу
621 Ананки и проходит через него. Когда и другие души проходят через него, они все вместе в жару и страшный зной отправляются на равнину Леты [39], где нет ни деревьев, ни другой растительности. Уже под вечер они располагаются у реки Амелет [40], вода которой не может удержаться ни в каком сосуде. В меру все должны были выпить этой воды, но, кто не соблюдал благоразумия, те пили без меры, а кто ее пьет таким образом, тот все
b забывает. Когда они легли спать, то в самую полночь раздался гром и разразилось землетрясение. Внезапно их понесло оттуда вверх в разные стороны, к местам, где им суждено было родиться, и они рассыпались по небу, как звезды. Эру же не было дозволено испить этой воды. Он не знает, где и каким образом душа его вернулась в тело [41]. Внезапно очнувшись на рассвете, он увидел себя на костре.

Заключение: призыв соблюдать справедливость

c Таким-то вот образом, Главкон, сказание это спаслось, а не погибло. Оно и нас спасет; если мы поверим ему, тогда мы и через Лету легко перейдем, и души своей не осквернимим. Но в убеждении, что душа бессмертна и способна переносить любое зло и любое благо, мы все — если вы мне поверите — всегда будем держаться вышнего пути и всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью, чтобы, пока мы здесь, быть друзьями самим себе и богам. А раз мы заслужим себе награду, словно победители на состяза-
d ниях, отовсюду собирающие дары, то и здесь, и в том тысячелетнем странствии, которое мы разбирали, нам будет хорошо [42].

ТИМЕЙ

Сократ, Тимей, Критий, Гермократ

Сократ. Один, два, три — а где же четвертый из 17
тех, что вчера были нашими гостями, любезный Тимей, а сегодня взялись нам устраивать трапезу?

Тимей. С ним приключилась, Сократ, какая-то хворь, уж по доброй воле он ни за что не отказался бы от нашей беседы.

Сократ. Если так, не на тебя ли и вот на них ложится долг восполнить и его долю?

Тимей. О, разумеется, и мы сделаем все, что в b
наших силах! После того как вчера ты как подобает исполнил по отношению к нам долг гостеприимства, с нашей стороны было бы просто нечестно не приложить усердия, чтобы отплатить тебе тем же.

Сократ. Так. Но помните ли вы, сколько предметов и какие именно я предложил вам для рассуждения?

Тимей. Кое-что помним, а если что и забыли, ты здесь, чтобы напомнить нам; а еще лучше, если это тебя не затруднит, повтори вкратце все с самого начала, чтобы оно тверже укрепилось у нас в памяти.

Сократ. Будь по-твоему! Если я не ошибаюсь, глав- c
ным предметом моих рассуждений вчера было государственное устройство — каким должно оно быть и каких граждан требует для своего совершенства.

Тимей. Так, Сократ; и описанное тобой государство всем нам очень по сердцу.

Сократ. Не правда ли, мы начали с того, что отделили искусство землепашцев и прочие ремесла от сословия, предназначенного защищать государство на войне? [1]

Тимей. Да.

Сократ. И, определив, что каждый будет иметь
сообразно своей природе подходящий лишь ему род d
занятий и лишь одно искусство, мы решили: те, кому придется сражаться за всех, не должны быть никем

иным, как только стражами города против любой обиды, чинимой извне или изнутри; им должно кротко творить
18 справедливость по отношению к своим подчиненным, их друзьям по природе, но быть суровыми в битве против любого, кто поведет себя как враг.

Тимей. Совершенно верно.

Сократ. Притом мы рассудили, что по природе душа этих стражей должна быть и пылкой, и в то же время по преимуществу философической, чтобы они могли в надлежащую меру вести себя и кротко, и сурово по отношению к тем и другим[2].

Тимей. Да.

Сократ. А как быть с воспитанием? Их нужно упражнять в гимнастических, мусических и прочих науках, которые им приличествуют, не правда ли?[3]

Тимей. Еще бы!

b Сократ. А еще мы говорили, что, когда они пройдут все эти упражнения, они не должны считать своей собственностью ни золота, ни серебра, ни чего-либо иного. Вместо этого они будут получать от тех, кого они охраняют, содержание, соразмерное их скромным нуждам, и тратить его сообща, кормясь все вместе от общего стола. Они должны непрерывно соревноваться в добродетели, а от прочих трудов их надо избавить[4].

Тимей. Именно так и было сказано.

c Сократ. Речь зашла и о женщинах, и мы решили, что их природные задатки следует развивать примерно так же, как и природные задатки мужчин, и что они должны делить все мужские занятия как на войне, так и в прочем житейском обиходе[5].

Тимей. Да, так было решено.

Сократ. А как с произведением потомства? Это уж, наверно, хорошо запомнилось по своей необычности. Не правда ли, речь шла о том, что все относящееся к браку и деторождению должно быть общим, и мы хотели добиться того, чтобы никто и никогда не мог знать, какой младенец родился именно от него, но каждый
d почитал бы каждого родным себе: тех, кто родился недалеко по времени от него самого,— за братьев и сестер, а старших и младших соответственно либо за родителей и родителей родителей, либо же за детей и внуков?[6]

Тимей. Да, это в самом деле легко запомнить, как ты говоришь.

Сократ. Затем мы сказали, как ты, может быть, помнишь, что ради обеспечения возможно лучшего по-

томства на должностных лиц обоего пола возлагается обязанность устраивать браки посредством хитрости со жребием, так, чтобы лучшие и худшие сочетались бы e
с равными себе и в то же время никто не испытывал бы неудовольствия, но все полагали бы, что этим распорядилась судьба [7].

Тимей. Да, я припоминаю.

Сократ. Далее, дети лучших родителей подлежат 19
воспитанию, а дети худших должны быть тайно отданы в другие сословия; когда же они войдут в возраст, правителям надлежит следить и за теми, и за другими и достойных возвращать на прежнее место, а недостойных отправлять на место тех, кто возвращен. Не так ли? [8]

Тимей. Да.

Сократ. Что же, любезный Тимей, удалось нам вкратце восстановить ход наших вчерашних рассуждений, или мы что-нибудь упустили?

Тимей. Да нет, Сократ, ты перечислил все, о чем b
мы говорили.

Сократ. Тогда послушайте, какое чувство вызывает у меня наш набросок государственного устройства. Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но неподвижных: непременно захочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выявляют те силы, о которых c
позволяет догадываться склад их тел. В точности то же самое испытываю я относительно изображенного нами государства: мне было бы приятно послушать описание того, как это государство ведет себя в борьбе с другими государствами, как оно достойным его образом вступает в войну, как в ходе войны его граждане совершают то, что им подобает, сообразно своему обучению и воспитанию, будь то на поле брани или в переговорах с каждым из других государств.

Так вот, Критий и Гермократ, мне ясно, что сам я не справлюсь с задачей прочесть подобающее похваль- d
ное слово мужам и государству. И в моей неспособности нет ничего странного: мне кажется, что этого не могут и поэты, будь то древние или новейшие. Не то чтобы я хотел обидеть род поэтов, но ведь всякому ясно, что племя подражателей легче и лучше всего будет воссоздавать то, к чему каждый из них привык с ранних лет, а то, что лежит за пределом привычного, для них еще труднее хорошо воссоздать в речи, нежели на деле. e

Что касается рода софистов [9], я, разумеется, всегда считал его весьма искушенным в составлении разнообразных речей и в других прекрасных вещах, но из-за того, что эти софисты привыкли странствовать из города в город и нигде не заводят собственного дома, у меня есть подозрение, что им не под силу те дела и слова, которые свершили и сказали бы в обстоятельствах войны, сражений или переговоров как философы, так и государственные люди. Итак, остается только род людей вашего склада, по природе и по воспитанию равно причастный
20 философским и государственным занятиям. Вот перед нами Тимей: будучи гражданином государства со столь прекрасными законами, как Локры Италийские [10], и не уступая никому из тамошних уроженцев по богатству и родовитости, он достиг высших должностей и почестей, какие только может предложить ему город, но в то же время поднялся, как мне кажется, и на самую вершину философии. Что касается Крития, то уж о нем-то все в Афинах знают, что он не невежда ни в одном из обсуждаемых нами предметов. Наконец, Гермократ, по множеству достоверных свидетельств, подготовлен ко
b всем этим рассуждениям и природой, и выучкой. Потому-то и я вчера по зрелом размышлении охотно согласился, вняв вашей просьбе, изложить свои мысли о государственном устройстве, ибо знал, что, если только вы согласитесь продолжать, никто лучше вас этого не сделает; вы так способны представить наше государство вовлеченным в достойную его войну и действующим сообразно своим свойствам, как никто из ныне живущих людей. Сказав все, что от меня требовалось, я в свою очередь обратил к вам то требование, о котором сейчас вам напоминаю. Посовещавшись между собой, вы согла-
c сились отдарить меня словесным угощением сегодня; и сейчас я, как видите, приготовился к нему и с нетерпением его ожидаю.

Гермократ. Конечно же, Сократ, как сказал наш Тимей, у нас не будет недостатка в усердии, да мы и не нашли бы никакого себе извинения, если бы отказались. Ведь и вчера, едва только мы вошли к Критию, в тот покой для гостей, где и сейчас проводим время, и даже на пути туда, мы рассуждали об этом самом предмете.
d Критий тогда еще сообщил нам одно сказание, слышанное им в давнее время. Расскажи-ка его теперь и Сократу, чтобы он помог нам решить, соответствует ли оно возложенной на нас задаче или не соответствует.

Критий. Так и надо будет сделать, если согласится Тимей, третий соучастник беседы.

Тимей. Конечно, я согласен.

Критий. Послушай же, Сократ, сказание хоть и весьма странное, но, безусловно, правдивое, как засвидетельствовал некогда Солон, мудрейший из семи мудрецов [11]. Он был родственником и большим другом пра- e
деда нашего Дропида, о чем сам неоднократно упоминает в своих стихотворениях [12]; и он говорил деду нашему Критию — а старик в свою очередь повторял это нам,— что нашим городом в древности были свершены великие и достойные удивления дела, которые были потом забыты по причине бега времени и гибели людей; величайшее из них то, которое сейчас нам будет кстати 21
припомнить, чтобы сразу и отдарить тебя, и почтить богиню в ее праздник [13] достойным и правдивым хвалебным гимном.

Сократ. Прекрасно. Однако что же это за подвиг, о котором Критий со слов Солона рассказывал как о замалчиваемом, но действительно совершенном нашим городом?

Критий. Я расскажу то, что слышал как древнее сказание из уст человека, который сам был далеко не молод. Да, в те времена нашему деду было, по собственным его словам, около девяноста лет, а мне — b
самое большее десять [14]. Мы справляли тогда как раз праздник Куреотис на Апатуриях [15], и по установленному обряду для нас, мальчиков, наши отцы предложили награды за чтение стихов. Читались различные творения разных поэтов, и в том числе многие мальчики исполняли стихи Солона, которые в то время были еще новинкой. И вот один из членов фратрии [16], то ли впрямь по убеждению, то ли думая сделать приятное Критию, заявил, что считает Солона не только мудрейшим во всех c
прочих отношениях, но и в поэтическом своем творчестве благороднейшим из поэтов. А старик — помню это, как сейчас,— очень обрадовался и сказал, улыбнувшись: «Если бы, Аминандр, он занимался поэзией не урывками, но всерьез, как другие, и если бы он довел до конца сказание, привезенное им сюда из Египта, а не был вынужден забросить его из-за смут и прочих бед, которые встретили его по возвращении на родину [17], d
я полагаю, что тогда ни Гесиод, ни Гомер, ни какой-либо иной поэт не мог бы превзойти его славой». «А что это было за сказание, Критий?» — спросил тот. «Оно каса-

лось,— ответил наш дед,— величайшего из деяний, когда-либо совершенных нашим городом, которое заслуживало бы стать и самым известным из всех, но по причине времени и гибели совершивших это деяние рассказ о нем до нас не дошел». «Расскажи с самого начала,— попросил Аминандр,— в чем дело, при каких обстоятельствах и от кого слышал Солон то, что рассказывал как истинную правду?»

e «Есть в Египте,— начал наш дед,— у вершины Дельты, где Нил расходится на отдельные потоки, ном, именуемый Саисским; главный город этого нома — Саис, откуда, между прочим, был родом царь Амасис [18]. Покровительница города — некая богиня, которая по-египетски зовется Нейт, а по-эллински, как утверждают местные жители, это Афина: они весьма дружественно расположены к афинянам и притязают на некое родство с последними [19]. Солон рассказывал, что, когда он в своих странствиях прибыл туда, его приняли с боль-
22 шим почетом; когда же он стал расспрашивать о древних временах самых сведущих среди жрецов, ему пришлось убедиться, что ни сам он, ни вообще кто-либо из эллинов, можно сказать, почти ничего об этих предметах не знает. Однажды, вознамерившись перевести разговор на старые предания, он попробовал рассказать им наши мифы о древнейших событиях — о Форонее, почитаемом за первого человека, о Ниобе и о том, как Девкалион и
b Пирра пережили потоп; при этом он пытался вывести родословную их потомков, а также исчислить по количеству поколений сроки, истекшие с тех времен [20]. И тогда воскликнул один из жрецов, человек весьма преклонных лет [21]: «Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца!» «Почему ты так говоришь?» — спросил Солон. «Все вы юны умом,— ответил тот,— ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени. Причина же
c тому вот какая. Уже были и еще будут многократные и различные случаи погибели людей, и притом самые страшные — из-за огня и воды, а другие, менее значительные,— из-за тысяч других бедствий. Отсюда и распространенное у вас сказание о Фаэтоне, сыне Гелиоса, который будто бы некогда запряг отцовскую колесницу, но не смог направить ее по отцовскому пути, а потому спалил все на Земле и сам погиб, испепеленный молнией [22]. Положим, у этого сказания облик мифа,

но в нем содержится и правда: в самом деле, тела, вра- d
щающиеся по небосводу вокруг Земли, отклоняются от своих путей, и потому через известные промежутки времени все на Земле гибнет от великого пожара. В такие времена обитатели гор и возвышенных либо сухих мест подвержены более полному истреблению, нежели те, кто живет возле рек или моря; а потому постоянный наш благодетель Нил избавляет нас и от этой беды, разливаясь [23]. Когда же боги, творя над Землей очищение, затопляют ее водами, уцелеть могут волопасы и скотоводы в горах, между тем как обитатели ваших городов оказываются унесены потоками в море, но в нашей стра- e
не вода ни в такое время, ни в какое-либо иное не падает на поля сверху, а, напротив, по природе своей поднимается снизу. По этой причине сохраняющиеся у нас предания древнее всех, хотя и верно, что во всех землях, где тому не препятствует чрезмерный холод или жар, род человеческий неизменно существует в большем или меньшем числе. Какое бы славное или великое деяние 23
или вообще замечательное событие ни произошло, будь то в нашем краю или в любой стране, о которой мы получаем известия, все это с древних времен запечатлевается в записях, которые мы храним в наших храмах; между тем у вас и прочих народов всякий раз, как только успеет выработаться письменность и все прочее, что необходимо для городской жизни, вновь и вновь в урочное время с небес низвергаются потоки, словно мор, оставляя из всех вас лишь неграмотных и неученых. И вы b
снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не зная о том, что совершалось в древние времена в нашей стране или у вас самих. Взять хотя бы те ваши родословные, Солон, которые ты только что излагал, ведь они почти ничем не отличаются от детских сказок. Так, вы храните память только об одном потопе, а ведь их было много до этого; более того, вы даже не знаете, что прекраснейший и благороднейший род людей жил некогда в вашей стране. Ты сам и весь твой город происходите от тех немногих, кто остался из этого рода, c
но вы ничего о нем не ведаете, ибо их потомки на протяжении многих поколений умирали, не оставляя никаких записей и потому как бы немотствуя. Между тем, Солон, перед самым большим и разрушительным наводнением государство, ныне известное под именем Афин, было и в делах военной доблести первым, и по совершенству своих законов стояло превыше сравнения; преда-

ние приписывает ему такие деяния и установления,
d которые прекраснее всего, что нам известно под небом».

Услышав это, Солон, по собственному его признанию, был поражен и горячо упрашивал жрецов со всей обстоятельностью и по порядку рассказать об этих древних афинских гражданах.

— Жрец ответил ему: «Мне не жаль, Солон; я все расскажу ради тебя и вашего государства, но прежде всего ради той богини [24], что получила в удел, взрастила и воспитала как ваш, так и наш город. Однако Афины она основала на целое тысячелетие раньше, восприняв
e ваше семя от Геи и Гефеста [25], а этот наш город — позднее. Между тем древность наших городских установлений определяется по священным записям в восемь тысячелетий. Итак, девять тысяч лет назад жили эти твои сограждане, о чьих законах и о чьем величайшем подвиге мне предстоит вкратце тебе рассказать; позднее,
24 на досуге, мы с письменами в руках выясним все обстоятельнее и по порядку.

Законы твоих предков ты можешь представить себе по здешним: ты найдешь ныне в Египте множество установлений, принятых в те времена у вас, и прежде всего сословие жрецов, обособленное от всех прочих, затем сословие ремесленников, в котором каждый занимается своим ремеслом, ни во что больше не вмешиваясь, и, наконец, сословия пастухов, охотников и земледельцев;
b да и воинское сословие, как ты, должно быть, заметил сам, отделено от прочих, и членам его закон предписывает не заботиться ни о чем, кроме войны. Добавь к этому, что снаряжены наши воины щитами и копьями, этот род вооружения был явлен богиней, и мы ввели его у себя первыми в Азии [26], как вы — первыми в ваших землях. Что касается умственных занятий, ты и сам видишь, какую заботу о них проявил с самого начала наш закон, исследуя космос и из наук божественных
c выводя науки человеческие, вплоть до искусства гадания и пекущегося о здоровье искусства врачевания, а равно и всех прочих видов знания, которые стоят в связи с упомянутыми. Но весь этот порядок и строй богиня еще раньше ввела у вас, устрояя ваше государство, а начала она с того, что отыскала для вашего рождения такое место, где под действием мягкого климата вы рождались бы разумнейшими на Земле людьми. Любя брани и
d любя мудрость, богиня избрала и первым заселила такой край, который обещал порождать мужей, более кого бы то

ни было похожих на нее самое. И вот вы стали обитать там, обладая прекрасными законами, которые были тогда еще более совершенны, и превосходя всех людей во всех видах добродетели, как это и естественно для отпрысков и питомцев богов. Из великих деяний вашего государства немало таких, которые известны по нашим записям и служат предметом восхищения; однако между ними есть одно, которое превышает величием и доблестью все остальные. Ведь по свидетельству наших e
записей, государство ваше положило предел дерзости несметных воинских сил, отправлявшихся на завоевание всей Европы и Азии, а путь державших от Атлантического моря. Через море это в те времена возможно было переправиться, ибо еще существовал остров, лежавший перед тем проливом, который называется на вашем языке Геракловыми столпами [27]. Этот остров превышал своими размерами Ливию [28] и Азию, вместе взятые, и с него тогдашним путешественникам легко было перебраться на другие острова, а с островов — на весь противолежащий материк, который охватывал то море, 25
что и впрямь заслуживает такое название (ведь море по эту сторону упомянутого пролива является всего лишь заливом с узким проходом в него, тогда как море по ту сторону пролива есть море в собственном смысле слова, равно как и окружающая его земля воистину и вполне справедливо может быть названа материком). На этом-то острове, именовавшемся Атлантидой, возникло удивительное по величине и могуществу царство, чья власть простиралась на весь остров, на многие другие острова и на часть материка, а сверх того, по эту сторону пролива они овладели Ливией вплоть до Египта b
и Европой вплоть до Тиррении [29]. И вот вся эта сплоченная мощь была брошена на то, чтобы одним ударом ввергнуть в рабство и ваши и наши земли и все вообще страны по эту сторону пролива. Именно тогда, Солон, государство ваше явило всему миру блистательное доказательство своей доблести и силы: всех превосходя твердостью духа и опытностью в военном деле, оно сначала встало во главе эллинов, но из-за измены союзников оказ- c
залось предоставленным самому себе, в одиночестве встретилось с крайними опасностями и все же одолело завоевателей и воздвигло победные трофеи [30]. Тех, кто еще не был порабощен, оно спасло от угрозы рабства; всех же остальных, сколько ни обитало нас по эту сторону Геракловых столпов, оно великодушно сделало

свободными. Но позднее, когда пришел срок для невиданных землетрясений и наводнений, за одни ужасные
d сутки вся ваша воинская сила была поглощена развезнувшейся землей; равным образом и Атлантида исчезла, погрузившись в пучину [31]. После этого море в тех местах стало вплоть до сего дня несудоходным и недоступным по причине обмеления, вызванного огромным количеством ила [32], который оставил после себя осевший остров».

Ну, вот я и пересказал тебе, Сократ, возможно ко-
e роче то, что передавал со слов Солона старик Критий. Когда ты вчера говорил о твоем государстве и его гражданах, мне вспомнился этот рассказ, и я с удивлением заметил, как многие твои слова по какой-то поразительной случайности совпадают со словами Солона. Но тогда
26 мне не хотелось ничего говорить, ибо по прошествии столь долгого времени я недостаточно помнил содержание рассказа; поэтому я решил, что мне не следует говорить до тех пор, пока я не припомню всего с достаточной обстоятельностью. И вот почему я так охотно принял на себя те обязанности, которые ты вчера мне предложил: мне представилось, что если в таком деле важнее всего положить в основу речи согласный с нашим замыслом предмет, то нам беспокоиться не о чем. Как уже заметил Гермократ, я начал в беседе с ними припоминать суть дела, едва только вчера ушел отсюда, а потом,
b оставшись один, восстанавливал в памяти подробности всю ночь напролет и вспомнил почти все. Справедливо изречение, что затверженное в детстве куда как хорошо держится в памяти. Я совсем не уверен, что мне удалось бы полностью восстановить в памяти то, что я слышал вчера; но вот если из этого рассказа, слышанного мною давным-давно, от меня хоть что-то ускользнет, мне это покажется странным. Ведь в свое время я выслушивал все это с таким истинно мальчишеским удовольствием,
c а старик так охотно давал разъяснения в ответ на мои всегдашние расспросы, что рассказ неизгладимо запечатлелся в моей памяти, словно выжженная огнем по воску картина. А сегодня рано поутру я поделился рассказом вот с ними, чтобы им тоже, как и мне, было о чем поговорить.

Итак, чтобы наконец-то дойти до сути дела, я согласен, Сократ, повторить мое повествование уже не в сокращенном виде, но со всеми подробностями, с которыми я сам его слышал. Граждан и государство, что были

тобою вчера нам представлены как в некоем мифе [33], мы d
перенесем в действительность и будем исходить из того, что твое государство и есть вот эта наша родина, а граждане, о которых ты размышлял, суть вправду жившие наши предки из рассказов жреца. Соответствие будет полное, и мы не погрешим против истины, утверждая, что в те-то времена они и жили. Что же, поделим между собой обязанности и попытаемся сообща должным образом справиться с той задачей, что ты нам поставил. Остается поразмыслить, Сократ, по сердцу ли нам такой
предмет или вместо него нужно искать какой-либо иной. e

Сократ. Да что ты, Критий, какой же предмет мы могли бы предпочесть этому? Ведь он как нельзя лучше подходит к священнодействиям в честь богини, ибо сродни ей самой; притом важно, что мы имеем дело не с вымышленным мифом, но с правдивым сказанием. Если мы его отвергнем, где и как найдем мы что-нибудь лучше? Это невозможно. Так в добрый час! Начинайте,
а я в отплату за мои вчерашние речи буду молча вас 27
слушать.

Критий. Если так, узнай же, Сократ, в каком порядке будем мы тебя угощать. Мы решили, что, коль скоро Тимей являет собою среди нас самого глубокого знатока астрономии и главнейшим своим занятием сделал познание природы всех вещей, он и будет говорить первым, начав с возникновения космоса и закончив природой человека. После него — мой черед; я как бы приму из его рук людей, которые в его речи претерпят рождение, а от тебя некоторых из них получу еще и с превос-
ходным воспитанием. Затем в соответствии с Солоновым b
рассказом и законоположением я представлю их на наш суд, чтобы добиться для них права гражданства, исходя из того что они и есть те самые афиняне былых времен, о которых после долгого забвения возвестили нам священные записи, и в дальнейшем нам придется говорить о них уже как о наших согражданах и подлинных афинянах.

Сократ. Я вижу, вы собираетесь отблагодарить меня сполна и щедро! Что ж, Тимей, тебе, кажется, пора говорить, по обычаю сотворив молитву богам.

Тимей. Еще бы, Сократ! Все, в ком есть хоть ма- c
лая толика рассудительности, перед любым неважным или важным начинанием непременно призывают на помощь божество. Но ведь мы приступаем к рассуждениям о Вселенной, намереваясь выяснить, возникла ли

она и каким именно образом или пребывает невозник-
шей; значит, нам просто необходимо, если только мы не
впали в совершенное помрачение, воззвать к богам и
богиням и испросить у них, чтобы речи наши были угод-
ны им, а вместе с тем удовлетворяли бы нас самих. Та-
d ким да будет наше воззвание к богам! Но и к самим себе
нам следует воззвать, дабы вы наилучшим образом меня
понимали, а я возможно более правильным образом раз-
вивал свои мысли о предложенном предмете.

Представляется мне, что для начала до́лжно разгра-
ничить вот какие две вещи: что́ есть вечное, не имеющее
возникновения бытие и что́ есть вечно возникающее, но
28 никогда не сущее. То, что постигается с помощью раз-
мышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тож-
дественное бытие; а то, что подвластно мнению и нераз-
умному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не
существует на самом деле. Однако все возникающее
должно иметь какую-то причину для своего возникнове-
ния, ибо возникнуть без причины совершенно невоз-
можно. Далее, если демиург любой вещи взирает на
неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при
создании идеи и свойств данной вещи, все необходимо
b выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возник-
шее и пользуется им как первообразом, произведение
его выйдет дурным.

А как же всеобъемлющее небо? Назовем ли мы его
космосом или иным именем [34], которое окажется для
него самым подходящим, мы во всяком случае обязаны
поставить относительно него вопрос, с которого до́лжно
начинать рассмотрение любой вещи: было ли оно всегда,
не имея начала своего возникновения, или же оно воз-
никло, выйдя из некоего начала?

Оно возникло, ведь оно зримо, осязаемо, телесно,
а все вещи такого рода ощутимы и, воспринимаясь в ре-
c зультате ощущения мнением, оказываются возникаю-
щими и порождаемыми. Но мы говорим, что все возник-
шее нуждается для своего возникновения в некоей при-
чине. Конечно, творца и родителя [35] этой Вселенной
нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя
будет всем рассказывать. И все же поставим еще один
вопрос относительно космоса: взирая на какой перво-
29 образ работал тот, кто его устроял, — на тождественный
и неизменный или на имевший возникновение? Если
космос прекрасен, а его демиург благ, ясно, что он взи-
рал на вечное; если же дело обстояло так, что и выгово-

рить-то запретно, значит, он взирал на возникшее. Но
для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь
космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его
демиург — наилучшая из причин. Возникши таким, кос-
мос был создан по тождественному и неизменному
[образцу], постижимому с помощью рассудка и разума.
Если это так, то в высшей степени необходимо, чтобы b
этот космос был образом чего-то. Но в каждом рассужде-
нии важно избрать сообразное с природой начало. По-
этому относительно изображения и первообраза надо
принять вот какое различение: слово о каждом из них
сродни тому предмету, который оно изъясняет. О непре-
ложном, устойчивом и мыслимом предмете и слово
должно быть непреложным и устойчивым; в той мере,
в какой оно может обладать неопровержимостью и бес-
спорностью, ни одно из этих свойств не может отсутство-
вать. Но о том, что лишь воспроизводит первообраз и c
являет собой лишь подобие настоящего образа, и гово-
рить можно не более как правдоподобно. Ведь как бытие
относится к рождению, так истина относится к вере [36].
А потому не удивляйся, Сократ, что мы, рассматривая
во многих отношениях много вещей, таких, как боги и
рождение Вселенной, не достигнем в наших рассужде-
ниях полной точности и непротиворечивости. Напротив,
мы должны радоваться, если наше рассуждение ока-
жется не менее правдоподобным, чем любое другое, и
притом помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои
судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится d
довольствоваться в таких вопросах правдоподобным ми-
фом, не требуя большего.

С о к р а т. Отлично, Тимей! Мы так и поступим, как
ты предлагаешь. Запев твой мы выслушали с восторгом,
а теперь поскорее переходи к самой песне [37].

Т и м е й. Рассмотрим же, по какой причине устроил
возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил.
Он был благ [38], а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле e
не испытывает зависти. Будучи чужд зависти, он поже-
лал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему
самому. Усмотреть в этом вслед за разумными мужами
подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса 30
было бы, пожалуй, вернее всего. Итак, пожелавши,
чтобы все было хорошо и чтобы ничто по возможности
не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах,
которые пребывали не в покое, но в нестройном и бес-
порядочном движении; он привел их из беспорядка

в порядок [39], полагая, что второе, безусловно, лучше первого. Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим; между тем размышление
b явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишенное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом, если сравнивать то и другое как целое; а ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью бо-
c жественного провидения.

Коль скоро это так, мы сейчас же должны поставить другой вопрос: что же это за живое существо, по образцу которого устроитель устроил космос? Мы не должны унижать космос, полагая, что дело идет о существе некоего частного вида, ибо подражание неполному никоим образом не может быть прекрасным. Но предположим, что было такое [живое существо], которое объемлет все остальное живое по особям и родам как свои части, и что оно было тем образцом, которому более всего уподобляется космос, ведь как оно вмещает в себе все умопостигаемые живые существа, так космос дает
d в себе место нам и всем прочим видимым существам. Ведь бог, пожелавши возможно более уподобить мир прекраснейшему и вполне совершенному среди мыслимых предметов, устроил его как единое видимое живое
31 существо, содержащее все сродные ему по природе живые существа в себе самом [40].

Однако правы ли мы, говоря об одном небе, или вернее было бы говорить о многих, пожалуй, даже неисчислимо многих? Нет, оно одно, коль скоро оно создано в соответствии с первообразом. Ведь то, что объемлет все умопостигаемые живые существа, не допускает рядом с собою иного; в противном случае потребовалось бы еще одно существо, которое охватывало бы эти два и частями которого бы они оказались, и уже не их, но его, их вместившего, вернее было бы считать образцом для
b космоса. Итак, дабы произведение было подобно всесовершенному живому существу в его единственности, творящий не сотворил ни двух, ни бесчисленного мно-

жества космосов, лишь одно это единородное небо, возникши, пребывает и будет пребывать [41].

Итак, телесным, а потому видимым и осязаемым — вот каким надлежало быть тому, что рождалось. Однако видимым ничто не может стать без участия огня, а осязаемым — без чего-то твердого, твердым же ничто не может стать без земли. По этой причине бог, приступая к составлению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли [42]. Однако два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы
между одним и другим родилась некая объединяющая c
их связь. Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя и связуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция, ибо, когда из трех чисел — как кубических, так и квадрат-
ных — при любом среднем числе первое так относится 32
к среднему, как среднее к последнему, и соответственно последнее к среднему, как среднее к первому, тогда при перемещении средних чисел на первое и последнее место, а последнего и первого, напротив, на средние места выяснится, что отношение необходимо остается прежним, а коль скоро это так, значит, все эти числа образуют между собой единство.

При этом, если бы телу Вселенной надлежало стать простой плоскостью без глубины, было бы достаточно
одного среднего члена для сопряжения его самогó b
с крайними. Однако оно должно было стать трехмерным, а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два. Поэтому бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные соотношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде. Так он сопряг их, построяя из них небо, видимое и осязаемое.

На таких основаниях и из таких составных частей
числом четыре родилось тело космоса, упорядоченное c
благодаря пропорции, и благодаря этому в нем возникла дружба, так что разрушить его самотождественность не может никто, кроме лишь того, кто сам его сплотил [43].

При этом каждая из четырех частей вошла в состав космоса целиком: устроитель составил его из всего огня, из всей воды, и воздуха, и земли, не оставив за пределами космоса ни единой их части или силы. Он имел в виду, во-первых, чтобы космос был целостным и совер-

a шеннейшим живым существом с совершенными же
33 частями; далее, чтобы космос оставался единственным
и чтобы не было никаких остатков, из которых мог бы
родиться другой, подобный, и, наконец, чтобы он был
недряхлеющим и непричастным недугам. Устроителю
пришло на ум, что, если тело со сложным составом
будет извне окружено теплом, холодом и другими
могучими силами, то, в недобрый час на него обруши-
ваясь, они его подточат, ввергнут в недуги и дряхле-
ние и принудят погибнуть. По такой причине и согласно
такому усмотрению он построил космос как единое
целое, составленное из целостных же частей, совершен-
ное и непричастное дряхлению и недугам.
b Очертания же он сообщил Вселенной такие, какие
были бы для нее пристойны и ей сродны. В самом деле,
живому существу, которое должно содержать в себе все
живые существа, подобают такие очертания, которые
содержат в себе все другие. Итак, он путем вращения
округлил космос до состояния сферы [44], поверхность
которой повсюду равно отстоит от центра, то есть сооб-
щил Вселенной очертания, из всех очертаний наиболее
совершенные и подобные самим себе, а подобное он
нашел в мириады раз более прекрасным, чем неподоб-
ное. Всю поверхность сферы он вывел совершенно ров-
c ной, и притом по различным соображениям. Так, космос
не имел никакой потребности ни в глазах, ни в слухе,
ибо вне его не осталось ничего такого, что можно было
бы видеть или слышать. Далее, его не окружал воздух,
который надо было бы вдыхать. Равным образом ему не
было нужды в каком-либо органе, посредством которого
он принимал бы пищу или извергал обратно уже пере-
варенную: ничто не выходило за его пределы и не
входило в него откуда бы то ни было, ибо входить было
нечему. [Тело космоса] было искусно устроено так,
чтобы получать пищу от своего собственного тления,
d осуществляя все свои действия и состояния в себе самом
и само через себя. Ибо построявший его нашел, что пре-
бывать самодовлеющим [45] много лучше, нежели нуж-
даться в чем-либо. Что касается рук, то не было никакой
надобности что-то брать ими или против кого-то оборо-
няться, и потому он счел излишним прилаживать их
к телу, равно как и ноги или другое устройство для
34 хождения. Ибо такому телу из семи родов движения он
уделил соответствующий род, а именно тот, который
ближе всего к уму и разумению. Поэтому он заставил

его единообразно вращаться в одном и том же месте, в самом себе, совершая круг за кругом, а остальные шесть родов движения были устранены, чтобы не сбивать первое [46]. Поскольку же для такого круговращения не требовалось ног, он породил [это существо] без голеней и без стоп.

Весь этот замысел вечносущего бога относительно
бога, которому только предстояло быть, требовал, чтобы b
тело [космоса] было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространенным во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел. В его центре построявший дал место душе [47], откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне. Так он создал небо, кругообразное и вращающееся, одно-единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой. Предоставив космосу все эти преимущества, [демиург] дал ему жизнь блаженного бога.

Если мы в этом нашем рассуждении только позднее
попытаемся перейти к душе, то это отнюдь не означает, c
будто и бог построил ее после [тела], ведь при сопряжении их он не дал бы младшему [началу] главенства над старшим [48]. Это лишь мы, столь подверженные власти случайного и приблизительного, и в речах наших руководимся этим, но бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу тела, а составил он ее вот из
каких частей и вот каким образом: из той сущности, 35
которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах. Затем, взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным. Слив их таким образом
при участии сущности и сделав из трех одно, он это це- b
лое в свою очередь разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собою смесь тождественного, иного и сущности [49].

Делить же он начал следующим образом: прежде

всего отнял от целого одну долю, затем вторую, вдвое
бóльшую, третью — в полтора раза больше второй и
в три раза больше первой, четвертую — вдвое больше
второй, пятую — втрое больше третьей, шестую —
c в восемь раз больше первой, а седьмую — больше первой
в двадцать семь раз. После этого он стал заполнять
36 образовавшиеся двойные и тройные промежутки, отсе-
кая от той же смеси все новые доли и помещая их между
прежними долями таким образом, чтобы в каждом про-
межутке было по два средних члена, из которых один
превышал бы меньший из крайних членов на такую же
его часть, на какую часть превышал бы его больший,
а другой превышал бы меньший крайний член и уступал
большему на одинаковое число. Благодаря этим скрепам
возникли новые промежутки, по $^3/_2$, $^4/_3$ и $^9/_8$, внутри
прежних промежутков. Тогда он заполнил все проме-
b жутки по $^4/_3$ промежутками по $^9/_8$, оставляя от каждого
промежутка частицу такой протяженности, чтобы числа,
разделенные этими оставшимися промежутками, всякий
раз относились друг к другу как 256 к 243. При этом
смесь, от которой бог брал упомянутые доли, была
истрачена до конца [50].

Затем, рассекши весь образовавшийся состав по
длине на две части, он сложил обе части крест-накрест
наподобие буквы X и согнул каждую из них в круг,
c заставив концы сойтись в точке, противоположной
точке их пересечения. После этого он принудил их
единообразно и в одном и том же месте двигаться по
кругу, причем сделал один из кругов внешним, а дру-
гой — внутренним. Внешнее вращение он нарек приро-
дой тождественного, а внутреннее — природой иного.
Круг тождественного он заставил вращаться слева на-
право, вдоль стороны [прямоугольника], а круг иного —
справа налево, вдоль диагонали [того же прямоуголь-
ника], но перевес он даровал движению тождественного
d и подобного, ибо оставил его единым и неделимым, в то
время как внутреннее движение шестикратно разделил
на семь неравных кругов, сохраняя число двойных и
тройных промежутков, а тех и других было по три.
Вращаться этим кругам он определил в противополож-
ных друг другу направлениях, притом так, чтобы ско-
рость у трех кругов была одинаковая, а у остальных
четырех — неодинаковая сравнительно друг с другом и
с теми тремя, однако отмеренная в правильном соотно-
шении [51].

Когда весь состав души был рожден в согласии с за-
мыслом того, кто его составлял, этот последний начал
устроять внутри души все телесное и приладил то и e
другое друг к другу в их центральных точках [52]. И вот
душа, простертая от центра до пределов неба и окуты-
вающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь,
вступила в божественное начало непреходящей и разум-
ной жизни на все времена. Притом тело неба родилось
видимым, а душа — невидимой, и, как причастная рас-
суждению и гармонии, рожденная совершеннейшим из 37
всего мыслимого и вечно пребывающего, она сама со-
вершеннее всего рожденного. Она являет собою трех-
частное смешение природ тождественного и иного с сущ-
ностью, которое пропорционально разделено и слито
снова и неизменно вращается вокруг себя самого,
а потому при всяком соприкосновении с вещью, чья
сущность разделена или, напротив, неделима, она всем
своим существом приходит в движение и выражает
в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она
иное, а также в каком преимущественно отношении, b
где, как и когда каждое находится с каждым, как в ста-
новлении, так и в вечной тождественности, будь то бытие
или страдательное состояние. Это слово, безгласно и
беззвучно изрекаемое в самодвижущемся [космосе],
одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или
к тождественному. Но если оно изрекается о том, что
ощутимо, и о нем по всей душе космоса возвещает пра-
вильно движущийся круг иного, тогда возникают
истинные и прочные мнения и убеждения; если же,
напротив, оно изрекается о мыслимом предмете и о нем c
подает весть в своем легком беге круг тождественного,
тогда необходимо осуществляют себя ум и знание. Если
же кто на вопрос, внутри чего же возникает то и другое,
назовет какое-либо иное вместилище, кроме души,
слова его будут всем чем угодно, только не истиной [53].

И вот когда Отец усмотрел, что порожденное им, это
изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадо-
вался и в ликовании замыслил еще больше уподобить
[творение] образцу. Поскольку же образец являет d
собой вечно живое существо, он положил в меру возмож-
ного и здесь добиться сходства, но дело обстояло так, что
природа того живого существа вечна, а этого нельзя
полностью передать ничему рожденному. Поэтому он
замыслил сотворить некое движущееся подобие веч-
ности; устрояя небо, он вместе с ним творит для веч-

ности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем.
e Ведь не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов,
пока не было рождено небо, но он уготовил для них
возникновение лишь тогда, когда небо было устроено.
Все это — части времени, а «было» и «будет» суть виды
возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы
говорим об этой сущности, что она «была», «есть» и
«будет», но, если рассудить правильно, ей подобает одно
38 только «есть», между тем как «было» и «будет» приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения. Но тому, что
вечно пребывает тождественным и неподвижным, не
пристало становиться со временем старше или моложе [54], либо стать таким когда-то, теперь или в будущем, либо вообще претерпевать что бы то ни было из
того, чем возникновение наделило несущиеся и данные
в ощущении вещи. Нет, все это — виды времени, подражающего вечности и бегущего по кругу согласно [законам] числа. К тому же мы еще говорим, будто возникшее
b *есть* возникшее и возникающее *есть* возникающее,
а имеющее возникнуть *есть* имеющее возникнуть и небытие *есть* небытие; во всем этом нет никакой точности.
Но сейчас нам недосуг все это выяснять.

Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно,
если наступит для них распад; первообразом же для
времени послужила вечная природа, чтобы оно уподо-
c билось ей, насколько возможно. Ибо первообраз есть
то, что пребывает целую вечность, между тем как
[отображение] возникло, есть и будет в продолжение
целокупного времени. Такими были замысел и намерение бога относительно рождения времени; и вот, чтобы
время родилось из разума и мысли бога, возникли
Солнце, Луна и пять других светил, именуемых планетами, дабы определять и блюсти числа времени. Сотворив одно за другим их тела, бог поместил их, числом
семь, на семь кругов, по которым совершалось круговра-
d щение иного: Луну — на ближайший к Земле круг,
Солнце — на второй от Земли, Утреннюю звезду и ту
звезду, что посвящена Гермесу и по нему именуется,—
на тот круг, который бежит равномерно с Солнцем, но
в обратном направлении. Оттого-то Солнце, Гермесова
звезда и Утренняя звезда поочередно и взаимно дого-

няют друг друга [55]. Что касается прочих [планет] и того, где именно и по каким именно причинам были они там утверждены, то все это принудило бы нас уделить второстепенным вещам больше внимания, чем e
того требует предмет нашего рассуждения. Быть может, когда-нибудь позднее мы займемся как следует и этим, если представится досуг.

Итак, после того как все [эти звезды], назначенные участвовать в устроении времени, получили подобающее каждой из них движение, после того как они, являя собою тела, связанные одушевленными узами, стали живыми существами и уразумели порученное им дело, они начали вращаться вдоль движения иного, которое наискось пересекает движение тождественного [56] и ему 39
подчиняется; одни из них описывали больший круг, другие меньший, притом по меньшим кругам они шли быстрее, по большим — медленнее. Однако под действием движения тождественного кажется, будто звезды, которые идут быстрее, нагоняемы теми, которые идут медленнее, в то время как в действительности дело обстоит наоборот, ведь движение тождественного сообщает всем звездным кругам спиралеобразный изгиб по причине противоположной устремленности двух [главных движений], а потому как раз та [звезда], которая больше всего отстает от самого быстрого движения, по b
видимости больше всего приближается к его скорости. Для того чтобы была дана некая точная мера соотношений медленности и быстроты, с которыми движутся они по своим восьми кругам, бог на второй от Земли окружности возжег свет, который ныне мы называем Солнцем [57], дабы он осветил возможно дальше все небо, а все живые существа, которым это подобает, стали бы причастны числу, научаясь ему из вращения тождественного и подобного. Таким образом и по таким причинам возникли ночь и день [58], этот круговорот единого и наи- c
разумнейшего обращения; месяц же — это когда Луна совершает свой оборот и нагоняет Солнце, а год — когда Солнце обходит свой круг. Что касается круговоротов прочих светил, то люди, за исключением немногих, не замечают их, не дают им имен и не измеряют их взаимных числовых отношений, так что, можно сказать, они и не догадываются, что эти необозримо многочисленные d
и несказанно многообразные блуждания также суть время. Однако же возможно усмотреть, что полное число времени полного года завершается тогда, когда все во-

семь кругов, различных по скорости, одновременно придут к своей исходной точке, соотносясь с мерой единообразно бегущего круга тождественного. Вот как и ради чего рождены все звезды, которые блуждают по небу и снова возвращаются на свои пути, дабы [космос]
e как можно более уподобился совершенному и умопостигаемому живому существу, подражая его вечносущей природе.

Итак, во всем вплоть до возникновения времени [космос] имел сходство с тем, что отображал, кроме одного: он еще не содержал в себе всех живых существ, которым до́лжно было в нем возникнуть, и этим являл несоответствие вечносущей природе. Но и это недостававшее бог решил восполнить, чеканя его соответственно природе первообраза. Сколько и каких [основных] видов [59] усматривает ум в живом как оно есть, столько же и таких же он счел нужным осуществить в космосе. Всего же их четыре: из них первый — небесный род богов, второй — пернатый, плывущий по воздуху род,
40 третий — водный, четвертый — пеший и сухопутный род. Идею божественного рода бог в большей части образовал из огня [60], дабы она являла взору высшую блистательность и красоту, сотворил ее безупречно округлой, уподобляя Вселенной, и отвел ей место при высшем разумении, велев следовать за этим последним; притом он распределил этот род кругом по всему небу, все его изукрасив и тем создав истинный космос. Из движений он даровал каждому [богу] по два: во-первых, единообразное движение на одном и том же месте, дабы о тож-
b дественном они всегда мыслили тождественно, а во-вторых, поступательное движение, дабы они были подчинены круговращению тождественного и подобного. Но остальных пяти движений он им не придал, сделав этот род неподвижным и покоящимся, так чтобы каждый из богов был, сколь возможно, совершенен. По этой причине возникли все неподвижные звезды, являющие собой вечносущие божественные существа, которые всегда тождественно и единообразно вращаются в одном и том же месте; а меняющие свое место и, таким образом, блуждающие звезды возникли как это было сказано раньше [61].

Земле же, кормилице нашей, он определил вра-
c щаться вокруг оси, проходящей через Вселенную, и поставил ее блюстительницей и устроительницей дня и ночи как старейшее и почтеннейшее из божеств, рожден-

ных внутри неба. Что касается хороводов этих божеств, их взаимных сближений, обратного вращения их кругов и забеганий вперед, а также того, какие из них сходятся или противостоят друг другу и какие становятся друг перед другом в таком положении по отношению к нам, что через определенные промежутки времени они то скрываются, то вновь появляются, устрашая тех, кто не d
умеет расчислить сроки, и посылая им знамения грядущего, говорить обо всем этом, не имея перед глазами наглядного изображения [62], было бы тщетным трудом. Пусть поэтому с нас будет достаточно сказанного, и рассуждение о природе видимых и рожденных богов пусть на этом окончится.

Повествовать о прочих божествах и выяснять их рождение — дело для нас непосильное. Здесь остается только довериться тем, кто говорил об этом прежде нас; раз говорившие сами были, по их словам, потомками богов, они должны были отлично знать своих прародителей. Детям богов отказать в доверии никак нельзя, даже если говорят они без правдоподобных и убедитель- e
ных доказательств, ибо, если они выдают свой рассказ за семейное предание, приходится им верить, чтобы не ослушаться закона. Итак, мы примем и повторим их свидетельство о родословной этих богов: от Геи и Урана родились Океан и Тефия, от этих двух — Форкий, Кронос с Реей и все их поколение, от Кроноса и Реи — 41
Зевс с Герой и все те, кого мы знаем как их братьев и сестер, а уже от них — новое потомство [63]. Когда же все боги — как те, чье движение совершается на наших глазах, так и те, что являются нам, лишь когда сами того пожелают, — получили свое рождение, родитель Вселенной обращается к ним с такой речью:

«Боги богов! Я — ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля. Разумеется, все то, что составлено из частей, может быть разрушено, однако пожелать разрушить пре- b
красно слаженное и совершенное было бы злым делом. А потому, хотя вы, однажды возникнув, уже не будете совершенно бессмертны и неразрушимы, все же вам не придется претерпеть разрушение и получить в удел смерть, ибо мой приговор будет для вас еще более мощной и неодолимой связью, нежели те, что соединили при возникновении каждого из вас. Теперь выслушайте, чему наставит вас мое слово. Доселе еще пребывают нерожденными три смертных рода [64], а покуда они не

возникли, небо не получит полного завершения: ведь
оно не будет содержать в себе все роды живых существ,
c а это для него необходимо, дабы оказаться достаточно
завершенным. Однако, если эти существа возникнут и
получат жизнь от меня, они будут равны богам. Итак,
чтобы они были смертными и Вселенная воистину стала
бы Всем, обратитесь в соответствии с вашей природой
к образованию живых существ, подражая моему могу-
ществу [65], через которое совершилось ваше собственное
возникновение. Впрочем, поскольку подобает, чтобы
в них присутствовало нечто соименное бессмертным,
называемое божественным [началом], и чтобы оно вело
тех, кто всегда и с охотой будет следовать справедли-
вости и вам, я вручу вам семена и начатки созидания,
d но в остальном вы сами довершайте созидание живых
существ, сопрягая смертное с бессмертным, затем го-
товьте для них пропитание, кормите и взращивайте их,
а после смерти принимайте обратно к себе».

Так он молвил, а затем налил в тот самый сосуд, в ко-
тором смешивал состав для вселенской души, остатки
прежней смеси и смешал их снова примерно таким же
образом, но чистота этой смеси была уже второго или
третьего порядка; всю эту новую смесь он разделил на
число душ, равное числу звезд, и распределил их по
e одной на каждую звезду. Возведя души на звезды как на
некие колесницы, он явил им природу Вселенной и воз-
вестил законы рока, а именно что первое рождение будет
для всех душ установлено одно и то же, дабы ни одна из
них не была им унижена, и что теперь им предстоит,
рассеявшись, перенестись на подобающее каждой душе
орудие времени [66] и стать теми живыми существами,
42 которые из всех созданий наиболее благочестивы;
поскольку же природа человеческая двойственна,
лучшим будет тот род, который некогда получит наиме-
нование мужей. Когда же души будут по необходимости
укоренены в телах, а каждое тело станет что-то прини-
мать в себя, а что-то извергать, необходимо, во-первых,
чтобы в душах зародилось ощущение, общее им всем и
соответствующее вынужденным впечатлениям; во-вто-
рых, чтобы зародился эрос, смешанный с удовольствием
и страданием, а кроме того, страх, гнев и все прочие
b [чувства], либо связанные с названными, либо противо-
положные им; если души будут над этими страстями
властвовать, их жизнь будет справедлива, если же ока-
жутся в их власти, то несправедлива. Тот, кто проживет

отмеренный ему срок должным образом, возвратится
в обитель сопменной ему звезды и будет вести блажен-
ную, обычную для него жизнь, а тот, кто этого не сумеет,
во втором рождении сменит свою природу на женскую.
Если же он и тогда не перестанет творить зло, ему при- c
дется каждый раз перерождаться в такую животную
природу, которая будет соответствовать его порочному
складу, и конец его мучениям наступит лишь тогда,
когда он, решившись последовать вращению тождества
и подобия в себе самом, победит рассудком многообраз-
ную, имеющую присоединиться к его природе смуту
огня и воды, воздуха и земли, одолеет их неразумное d
буйство и снова придет к идее прежнего и лучшего
состояния [67].

Распорядившись таким образом, чтобы впредь не
оказаться виновником ничьей порочности, он перенес
посев [душ] отчасти на Землю, отчасти на Луну,
отчасти на прочие орудия времени [68]. После этого посева
он передоверил новым богам изваять смертные тела и
притом еще добавить то, чего недоставало человеческой
душе, а после, приготовив все к этому относящееся, e
осуществлять правление и возможно лучше и совер-
шеннее вести смертное существо, чтобы оно не стало
само для себя причиной зол.

Сделав все эти распоряжения, он пребывал в обыч-
ном своем состоянии. Между тем его дети, уразумев
приказ отца, принялись его исполнять: они взяли бес-
смертное начало смертного существа, а затем, подражая
своему демиургу, заняли у космоса частицы огня и
земли, а также воды и воздуха [69], обещав впоследствии
вернуть их. Эти частицы они принялись скреплять 43
воедино, однако не теми нерушимыми скрепами, кото- a
рыми были соединены их тела, но частыми и по малости
своей неприметными и таким образом сообщали каж-
дому собранному телу целостность и единство; а круго-
вращения бессмертной души они сопрягли с притоком и
убылью в теле. И вот эти круговращения, вовлеченные
в мощный поток, не могли ни до конца одолеть его, ни до
конца ему уступить, но временами насильственно
сообщали ему свое направление, а временами получали
направление от него. Поэтому все это существо было
подвижно, однако устремлялось куда придется, беспо- b
рядочно и безрассудно [70]; к тому же, обладая возмож-
ностью всех шести движений: вперед — назад, на-
право — налево и вверх — вниз, оно продвигалось

в шести направлениях и на все лады блуждало. Если уже поток пищи, переполнявший тело и затем снова из него уходивший, был достаточно мощен, то еще более мощную смуту вызывали внешние воздействия, когда, например, чье-нибудь тело натыкалось на чужой, поджи-
c давший его извне огонь, или на твердость земли, или на влажную зыбкость воды, или было охвачено воздушными волнениями ветров.

Все эти движения, пройдя сквозь тело, настигали душу и обрушивались на нее, отчего все они тогда получили и доныне сохраняют наименование ощущений. Незамедлительно вызвав сильнейшее и величайшее движение и к тому же соединившись с непрестанно текущим водоворотом, ощущения стали воздействовать
d на круговращения души и мощно их сотрясать. Движение тождественного они вконец сковали, изливаясь ему навстречу и мешая как его правлению, так и продолжению, а бег иного расстроили до такой степени, что три двойных и три тройных промежутка, а также связующие члены (три вторых, четыре третьих и девять восьмых), которые не могут быть до конца разрушены никем, кроме того, кто их сопряг, все же пошли вкривь и вкось,
e всемерно нарушая круговое движение; они, все еще с трудом, неслись вместе, но движение это было беспорядочным: они то сталкивались, то двигались наискосок, то опрокидывались. В последнем случае дело обстояло так, как если бы некто уперся головой в землю, а ноги вытянул вверх, прислонив их к чему-то; в таком положении и ему самому, и всем тем, кто на него смотрит, все померещится перевернутым: правое станет левым, а левое — правым. Таким же и подобным состояниям очень сильно подвержены круговращения души: когда
44 же вовне они встречаются с родом тождественного или иного, они всякий раз изрекают как о тождественном чему-либо, так и об отличном от чего-то такое суждение, которое противоположно истине, и выказывают себя лживыми и неразумными; при этом ни одно из круговращений не в силах властвовать и править: когда несущиеся ощущения извне овладевают кругами, вовлекая в это движение и все вместилище души, круги лишь по видимости господствуют, на деле же подчиняются.

По причине всех этих состояний душа и теперь,
b вступив в смертное тело, поначалу лишается ума; когда же, однако, поток роста и питания ослабевает и круговращения, дождавшись затишья, возвращаются на свои

стези и со временем все более выравниваются, тогда
каждый из кругов направляет свой бег согласно природ-
ным очертаниям и все они изрекают справедливое
суждение и об ином, и о тождественном, так что носитель
их окончательно становится разумным существом. Если
же к этому добавится правильное воспитание, он будет
цел, невредим и здоров, избегнув наихудшего из неду- c
гов; а если он проявит нерадивость, то, идя по своей
жизненной стезе, он будет хромать и сойдет обратно
в Аид [71] несовершенным и неразумным. Но об этом
позднее; сейчас мы обязаны самым обстоятельным обра-
зом рассмотреть более близкий предмет, то есть прежде
всего возникновение тела во всех его частях, затем
возникновение души — по каким причинам и по каким
предначертаниям богов оно совершилось. Наше исследо-
вание должно идти таким образом, чтобы добиться d
наибольшей степени вероятности.

Итак, боги, подражая очертаниям Вселенной, со всех
сторон округлой, включили оба божественных кругова-
щения в сферовидное тело, то самое, которое мы ныне
именуем головой и которое являет собою божествен-
нейшую нашу часть, владычествующую над остальными
частями. Ей в помощь они придали все устроенное ими
же тело, позаботившись, чтобы оно было причастно
всем движениям сколько их ни есть; так вот, чтобы
голова не катилась по земле, всюду покрытой буграми и
ямами, затрудняясь, как тут перескочить, а там вы- e
браться, они даровали ей эту вездеходную колесницу.
Поэтому тело стало продолговатым и, по замыслу бога,
сделавшего его подвижным, произрастило из себя че-
тыре конечности, которые можно вытягивать и сгибать;
цепляясь ими и опираясь на них, оно приобрело способ-
ность всюду продвигаться, высоко неся вместилище 45
того, что в нас божественнее всего и святее. Таким
образом и по такой причине у всех людей возникли
руки и ноги. Найдя, что передняя сторона у нас благо-
роднее и важнее задней, они уделили ей главное место
в нашем передвижении. Сообразно с этим нужно было,
чтобы передняя сторона человеческого тела получила
особое и необычное устройство; потому-то боги именно
на этой стороне головной сферы поместили лицо, со-
прягши с ним все орудия промыслительной способности b
души, и определили, чтобы именно передняя по своей
природе часть была причастна руководительству [72].

Из орудий они прежде всего устроили те, что несут

с собой свет, то есть глаза, и сопрягли их [с лицом] вот
по какой причине: они замыслили, чтобы явилось тело,
которое несло бы огонь, не имеющий свойства жечь, но
изливающий мягкое свечение, и искусно сделали его
подобным обычному дневному свету. Дело в том, что
внутри нас обитает особенно чистый огонь, родственный
свету дня, его-то они заставили ровным и плотным
потоком изливаться через глаза; при этом они уплотнили
как следует глазную ткань, но особенно в середине,
c чтобы она не пропускала ничего более грубого, а только
этот чистый огонь. И вот когда полуденный свет обвола-
кивает это зрительное истечение и подобное устремля-
ется к подобному, они сливаются, образуя единое и одно-
родное тело в прямом направлении от глаз, и притом
в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкива-
ется с внешним потоком света. А поскольку это тело
благодаря своей однородности претерпевает все, что
с ним ни случится, однородно, то стоит ему коснуться
d чего-либо или, наоборот, испытать какое-либо прикосно-
вение, и движения эти передаются уже ему всему, до-
ходя до души: отсюда возникает тот вид ощущения, ко-
торый мы именуем зрением. Когда же ночь скроет родст-
венный ему огонь дня, внутренний огонь как бы отсека-
ется: наталкиваясь на то, что ему не подобно, он терпит
изменения и гаснет, ибо не может слиться с близлежа-
щим воздухом, не имеющим в себе огня. Зрение бездей-
ствует и тем самым наводит сон. Дело в том, что, когда
мы при помощи устроенных богами природных укрытий
e для глаз, то есть век, запираем внутри себя силу огня,
последняя рассеивает и уравновешивает внутренние
движения, отчего приходит покой. Если покой доста-
точно глубок, то сон почти не нарушается грезами, но
если внутри остались еще сильные движения, то они
сообразно своей природе и месту порождают соответ-
46 ствующие по свойствам и числу изображения, отражаю-
щиеся внутри нас и вспоминающиеся после пробужде-
ния как совершившееся вне нас.

Теперь не составит труда уразуметь и то, как рожда-
ются образы на глади зеркал и других блестящих
предметов. Ведь если внутренний и внешний огонь
вступают в общение и сливаются воедино возле зеркаль-
ной глади, многообразно перестраиваясь, то отражение
b по необходимости возникнет, как только огонь, исходя-
щий от лица, сольется возле гладкого и блестящего
предмета с огнем зрения. При этом левое будет казаться

правым, ибо каждая часть зрительного потока соприкоснется не с той частью [встречного света], как это бывает обычно, а с противоположной. Однако стоит только свету при сопряжении с другим светом повернуть в противоположную сторону, и правое будет казаться правым, а левое — левым. Именно так происходит, если гладкая поверхность вогнутого зеркала направляет c
свет, идущий справа, в левую сторону глаза, и наоборот. Если же такое зеркало повернуть в направлении длины лица, почудится, будто человек опрокинут вниз головой, ибо оно будет опять-таки отбрасывать свет снизу к верхней части зрительного луча, а сверху — к нижней [73].

Все это принадлежит к разряду вспомогательных причин, которыми бог пользуется как средством, дабы в меру возможности осуществить идею высшего совершенства. Однако большинству людей кажется, будто d
это не вспомогательные, но основные причины всего, коль скоро они производят охлаждение и нагревание, сгущение и разрежение и так далее. Между тем все подобные причины ни в каком отношении не могут обладать ни рассудком, ни умом. Дóлжно признать, что из всего сущего стяжать ум подобает одной лишь душе, но душа невидима, в то время как огонь, вода, земля и воздух — это видимые тела. Итак, почитатель ума и знания должен рассматривать прежде всего причины, e
которые связаны с разумной природой, и лишь во вторую очередь те, которые связаны с вещами, движимыми извне и потому с необходимостью движущими другие вещи. Так надо поступать и нам, а потому будем разграничивать причины двух родов: одаренные умом, которые производят прекрасное и доброе, и лишенные разума, которые вызывают все случайное и беспорядочное.

О вспомогательных причинах, послуживших к тому, чтобы глаза обрели свою нынешнюю способность, мы уже сказали; теперь осталось ответить, какова же высшая польза от глаз, ради которой бог их нам даровал. 47
По моему разумению, зрение — это источник величайшей для нас пользы; вот и в нынешнем нашем рассуждении мы не смогли бы сказать ни единого слова о природе Вселенной, если бы никогда не видели ни звезд, ни Солнца, ни неба. Поскольку же день и ночь, круговороты месяцев и годов, равноденствия и солнцестояния зримы, глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего b

не было и не будет подарка смертному роду от богов.
Я утверждаю, что именно в этом высшая польза очей.
Стоит ли воспевать иные, маловажные блага? Ведь
даже и чуждый философии человек, ослепнув, при-
мется

Степаньями напрасными оплакивать [74]

потерю глаз. Как бы то ни было, нам следует счи-
тать, что причина, по которой бог изобрел и да-
ровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая
круговращения ума в небе, извлекли пользу для кру-
говращения нашего мышления, которое сродни тем,
c небесным, хотя в отличие от их невозмутимости
оно подвержено возмущению; а потому, уразумев
и усвоив природную правильность рассуждений, мы
должны, подражая безупречным круговращениям бо-
га, упорядочить непостоянные круговращения внут-
ри нас. О голосе и слухе дóлжно сказать то же са-
мое — они дарованы богами по тем же причинам и с
такой же целью. Ради этой цели устроена речь, она
сильно способствует ее осуществлению; так и в му-
зыке: все, что с помощью звука приносит пользу слу-
d ху, даровано ради гармонии. Между тем гармонию,
пути которой сродны круговращениям души, Музы даро-
вали каждому рассудительному своему почитателю не
для бессмысленного удовольствия — хотя в нем только и
видят нынче толк,— но как средство против разлада в
круговращении души, долженствующее привести ее к
строю и согласованности с самой собой [75]. Равным обра-
зом, дабы побороть неумеренность и недостаток изя-
щества, которые проступают в поведении большинства
e из нас, мы из тех же рук и с той же целью получили
ритм.

Все до сих пор нами сказанное, за незначительными
исключениями, описывало вещи как они были созданы
умом-демиургом. Однако рассуждение наше должно пе-
рейти к тому, что возникло силой необходимости, ибо
48 из сочетания ума и необходимости произошло смешан-
ное рождение нашего космоса. Правда, ум одержал верх
над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему
бóльшую часть того, что рождалось. Таким-то образом
и по таким-то причинам путем победы разумного убеж-
дения над необходимостью [76] была вначале построена
эта Вселенная; и, если мы намерены представить ее
рождение так, как оно совершалось на деле, нам следует
привнести также и вид беспорядочной причины вместе

со способом действия, который по природе этой причине
принадлежит. Поэтому мы должны вернуться вспять и,
приняв в свой черед для тех же самых вещей другое, b
подходящее им начало, еще раз, от начала, вести о них
речь, как мы это уже делали раньше. Нам необходимо
рассмотреть, какова была сама природа огня, воды, воз-
духа и земли до рождения неба и каково было их
тогдашнее состояние. Ибо доныне еще никто не объяс-
нил их рождения, но мы называем их началами и
принимаем за стихии Вселенной [77], как если бы мы
знали, что́ такое огонь и все остальное; между тем
каждому мало-мальски разумному человеку должно c
быть ясно, что нет никакого основания сравнивать их
даже с каким-либо видом слогов. Вот что мы думаем по
этому поводу: мы не будем сейчас высказываться ни
о начале всего, ни о началах или как там это еще назы-
вается, и притом только по той причине, что при избран-
ном нами способе исследования затруднительно было бы
привести наши мысли об этом предмете в должную яс-
ность. Поэтому ни вы не должны требовать от меня пос-
леднего слова на этот счет, ни я не могу убедить себя,
что поступлю правильно, если взвалю на себя такую d
задачу. Напротив, я намерен и здесь придерживаться
того, что обещал в самом начале, а именно пределов
вероятного, и попытаюсь, идя от начала, сказать обо
всем в отдельности и обо всем вместе такое слово,
которое было бы не менее, а более правдоподобным,
нежели любое иное. Итак, приступая к речам, еще раз
обратимся с молитвой к богу-спасителю, дабы он указал
нам счастливый путь от странного и необычного повест-
вования к правдоподобному выводу, и затем начнем e
сызнова.

Начало же наших новых речей о Вселенной под-
вергнется на сей раз более полному, чем прежде, разли-
чению, ибо тогда мы обособляли два вида, а теперь
придется выделить еще и третий. Прежде достаточно
было говорить о двух вещах: во-первых, об основопола-
гающем первообразе, который обладает мыслимым и
тождественным бытием, а во-вторых, о подражании это-
му первообразу [78], которое имеет рождение и зримо. 49
В то время мы не выделяли третьего вида, найдя, что
достанет и двух; однако теперь мне сдается, что сам
ход наших рассуждений принуждает нас попытаться
пролить свет на тот вид, который темен и труден для
понимания. Какую же силу и какую природу припи-

шем мы ему? Прежде всего вот какую: это — восприемница и как бы кормилица[79] всякого рождения. Сколь ни верны, однако, эти слова, нужно определить предмет с большей ясностью, а это весьма затруднительно по разным причинам, и особенно потому, что ради этого необходимо наперед разрешить сомнение относительно огня и всего того, что стоит с ним в одном ряду.
b Нелегко сказать о каждом из них, что́ в самом деле лучше назвать водой, чем огнем, и не правильнее ли к чему-то одному приложить какое-нибудь из наименований, чем все наименования, вместе взятые, к каждому, ведь надо употреблять слова в их надежном и достоверном смысле. Что, собственно, желаем мы этим сказать, чем вызваны и оправданы наши недоумения? Но возьмем для начала хотя бы то, что мы теперь называем водой: когда она сгущается, мы полагаем, что видим
c рождение камней и земли, когда же она растекается и разрежается, соответственно рождаются ветер и воздух, а последний, возгораясь, становится огнем; затем начинается обратный путь, так что огонь, сгустившись и угаснув, снова приходит к виду воздуха, а воздух опять собирается и сгущается в облака и тучи, из которых при дальнейшем уплотнении изливается вода, чтобы в свой черед дать начало земле и камням. Так рождаются они, переходя по кругу одно в другое[80]. Если,
d стало быть, ни одно вещество не предстает всякий раз одним и тем же, отважимся ли мы, не испытывая стыда перед самими собой, настойчиво утверждать, что какое-либо из них именно это, а не иное? Конечно, нет, и куда безопаснее будет выражаться так: когда мы видим, как нечто — хотя бы огонь — постоянно являет себя то одним, то другим, надо говорить не об «этом», но о «таком» огне и также воду именовать не «этой», но «такой», да и вообще не надо приписывать всем подоб-
e ным вещам устойчивости, выражаемой словами «то» и «это», посредством которых мы обозначаем нечто определенное. Не дожидаясь, покуда мы успеем приложить к ним слова «то», «это», «нечто» или любое другое речение, описывающее их как пребывающие на одном и том же месте сущности, они от нас ускользают. Значит, таких слов мы и употреблять не будем, а станем описывать вещи словом «такой», одинаково приложимым ко всем им вместе и к каждой порознь, — говоря, например, об огне как о вечно «таком» и соответственно обо всех вещах, которые имеют рождение. Только сущность,

внутри которой они получают рождение и в которую возвращаются, погибая, мы назовем «то» и «это»; но 50
любые качества, будь то теплота, белизна или то, что им противоположно либо из них слагается, ни в коем случае не заслуживают такого наименования [81].

Надо, однако, постараться сказать о том же самом еще яснее. Положим, некто, отлив из золота всевозможные фигуры, без конца бросает их в переливку, превращая каждую во все остальные; если указать на одну из фигур и спросить, что же это такое, то будет куда b
осмотрительнее и ближе к истине, если он ответит «золото» и не станет говорить о треугольнике и прочих рождающихся фигурах как о чем-то сущем, ибо в то мгновение [82], когда их именуют, они уже готовы перейти во что-то иное, и надо быть довольным, если хотя бы с некоторой долей уверенности можно допустить выражение «такое». Вот так обстоит дело и с той природой, которая приемлет все тела. Ее следует всегда именовать тождественной, ибо она никогда не выходит за пределы своих возможностей; всегда воспринимая все, она никогда и никоим образом не усваивает никакой формы c
(μορφήν), которая была бы подобна формам входящих в нее вещей. Природа эта по сути своей такова, что принимает любые оттиски, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной; а входящие в нее и выходящие из нее вещи — это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом, к которому мы еще вернемся.

Теперь же нам следует мысленно обособить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается d
рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку. Помыслим при этом, что, если отпечаток должен явить взору пестрейшее разнообразие, тогда то, что его приемлет, окажется лучше всего подготовленным к своему делу в случае, если оно будет чуждо всех форм, которые ему предстоит воспринять, ведь если бы оно было подоб- e
но чему-либо привходящему, то всякий раз, когда на него накладывалась бы противоположная или совершенно иная природа, оно давало бы искаженный отпечаток, через который проглядывали бы собственные черты этой природы. Начало, которому предстояло во-

брать в себя все роды вещей, само должно было быть
лишено каких-либо форм (εἰδῶν), как при выделывании
благовонных притираний прежде всего заботятся о том,
чтобы жидкость, в которой должны растворяться благо-
вония, по возможности не имела своего запаха. Или
это можно сравнить с тем, как при вычерчивании фигур
на каких-либо мягких поверхностях не допускают, что-
бы на них уже заранее виднелась та или иная фигура,
но для начала делают все возможно более гладким.
51 Подобно этому и начало, назначение которого состоит
в том, чтобы во всем своем объеме хорошо воспринимать
отпечатки всех вечно сущих вещей, само должно быть
по природе своей чуждо каким бы то ни было формам.
А потому мы не скажем, будто мать и восприемница [83]
всего, что рождено видимым и вообще чувственным,—
это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой
[вид], который родился из этих четырех [стихий] либо
из которого сами они родились. Напротив, обозначив
его как незримый, бесформенный (ἄμορφον) и все-
восприемлющий вид (εἶδος), чрезвычайно странным
b путем участвующий в мыслимом и до крайности неуло-
вимый, мы не очень ошибемся. Если только предыдущие
наши рассуждения помогают нам напасть на след этой
природы, справедливее всего было бы, пожалуй, сказать
о ней так: огнем всякий раз является ее воспламеняю-
щаяся часть, водой — ее увлажняющаяся часть, землей
же и воздухом — те ее части, которые подражают этим
[стихиям].

Однако нам следует определить наш предмет еще
более точно и для этого рассмотреть, есть ли такая
вещь, как огонь сам по себе, и обстоит ли дело таким
же образом с прочими вещами, о каждой из которых мы
привыкли говорить как о существующей самой по себе?
c Или же только то, что мы видим либо вообще воспри-
нимаем телесными ощущениями, обладает подобной
истинностью, а помимо этого вообще ничего и нигде нет?
Может быть, мы понапрасну говорим об умопости-
гаемой идее каждой вещи, и идея эта не более чем слово?
Нехорошо было бы оставить такой вопрос неисследован-
ным и нерешенным, ограничившись простым утвержде-
нием, что дело-де обстоит так и не иначе; с другой
стороны, не стоит отягощать нашу и так пространную
d речь еще и пространным отступлением. Поэтому, если
бы удалось в немногих словах определить многое, это
было бы наилучшим выходом. Итак, вот каков мой

приговор. Если ум и истинное мнение — два разных
рода, в таком случае идеи, недоступные нашим ощуще-
ниям и постигаемые одним лишь умом, безусловно,
существуют сами по себе; если же, как представляется
некоторым, истинное мнение ничем не отличается от
ума, тогда следует приписать наибольшую достовер-
ность тому, что воспринимается телесными ощуще-
ниями. Но следует признать, что это — два различных
[рода]: они и рождены порознь, и осуществляют себя e
неодинаково. Так, ум рождается в нас от наставления,
а истинное мнение — от убеждения; первый всегда
способен отдать себе во всем правильный отчет, вто-
рое — безотчетно; первый не может быть сдвинут с
места убеждением, второе подвластно переубеждению;
наконец, истинное мнение, как приходится признать,
дано любому человеку, ум же есть достояние богов и
лишь малой горстки людей [84]. Если все это так, прихо-
дится признать, во-первых, что есть тождественная идея, 52
нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая
в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входя-
щая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отдан-
ная на попечение мысли. Во-вторых, есть нечто подобное
этой идее и носящее то же имя — ощутимое, рожден-
ное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и
вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посред-
ством мнения, соединенного с ощущением. В-третьих,
есть еще один род, а именно пространство: оно вечно,
не приемлет разрушения, дарует обитель всему рож- b
дающемуся, но само воспринимается вне ощущения,
посредством некоего незаконного умозаключения, и по-
верить в него почти невозможно. Мы видим его как бы
в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непремен-
но до́лжно быть где-то, в каком-то месте и занимать
какое-то пространство, а то, что не находится ни на зем-
ле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и
родственные им понятия мы в сонном забытьи пере-
носим и на непричастную сну природу истинного бытия,
а пробудившись, оказываемся не в силах сделать раз- c
граничение и молвить истину, а именно что, поскольку
образ не в себе самом носит причину собственного рож-
дения, но неизменно являет собою призрак чего-то
иного, ему и до́лжно родиться внутри чего-то иного,
как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть
ничем. Между тем на подмогу истинному бытию высту-
пает тот безупречно истинный довод, согласно которому,

если некая вещь представляется то чем-то одним, то другим, причем ни то, ни другое взаимно друг друга
d не порождает, то вещь эта будет одновременно единой и раздельной.

Итак, согласно моему приговору, краткий вывод таков: есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба. А о Кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю
e чреду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением. То, что приводилось в движение, все время дробилось, и образовавшиеся части неслись в различных направлениях точно так, как это бывает при провеивании зерна
53 и отсеивании мякины: плотное и тяжелое ложится в одном месте, рыхлое и легкое отлетает в сторону и находит для себя иное пристанище. Вот наподобие этого и четыре упомянутых рода [стихии] были тогда колеблемы Восприемницей, которая в движении своем являла собой как бы сито: то, что наименее сходно между собой, она разбрасывала дальше всего друг от друга, а то, что более всего сходно, просеивала ближе всего друг к другу; таким образом, четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной. Ранее в них не было ни разума, ни
b меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобычности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел [85]. То, что они были приведены богом к наивысшей возможной для них красоте и к наивысшему совершенству из совсем иного состояния, пусть останется для нас преимущественным и незыблемым утверждением; но теперь мне следует попытаться пояснить вам устройство и рождение каждого из четырех
c родов. Рассказ мой будет непривычен, но, раз вы сроднились с теми путями научения, без которых не обойтись моим речам, вы последуете за мной,

Во-первых, каждому, разумеется, ясно, что огонь и земля, вода и воздух суть тела, а всякое тело имеет глубину. Между тем любая глубина по необходимости должна быть ограничена некоторыми поверхностями; притом всякая прямолинейная поверхность состоит из треугольников. Однако все вообще треугольники восходят к двум, из которых каждый имеет по одному пря- d
мому углу и по два острых, но при этом у одного по обе стороны от прямого угла лежат равные углы величиной в одну и ту же долю прямого угла, ограниченные равными сторонами, а у другого — неравные углы, ограниченные неравными сторонами. Здесь-то мы и полагаем начало огня и всех прочих тел, следуя в этом вероятности, соединенной с необходимостью; те же начала, что лежат еще ближе к истоку, ведает бог, а из людей разве что тот, кто друг богу.

Теперь до́лжно сказать, каковы же те четыре рожденных тела, прекраснейшие из всех, которые не подоб- e
ны друг другу, однако способны, разрушаясь, друг в друга перерождаться. Если нам удастся попасть в точку, у нас в руках будет истина о рождении земли и огня, а равно и тех [стихий], что стоят между ними как средние члены пропорции. Тогда мы никому не уступили бы в том, что нет видимых тел более прекрасных, чем эти, притом каждое из них прекрасно в своем роде. Поэтому надо приложить старания к тому, чтобы привести в соответствие четыре отличающихся красотой рода тел и доказать, что мы достаточно уразумели их природу. Из двух названных раньше треугольников равнобедренный получил в удел одну природу, тогда 54
как неравнобедренный — бесчисленное их множество. Из этого множества нам до́лжно избрать наилучшее, если мы хотим приступить к делу надлежащим образом. Что ж, если кто-нибудь выберет и назовет нечто еще более прекрасное, предназначенное для того, чтобы создавать эти [четыре тела], мы подчинимся ему не как неприятелю, но как другу; нам же представляется, что между множеством треугольников есть один, прекраснейший, ради которого мы оставим все прочие, а именно тот, который в соединении с подобным ему образует третий треугольник — равносторонний. Обосновывать это было бы слишком долго (впрочем, если b
бы кто изобличил нас и доказал обратное, мы охотно признали бы его победителем). Итак, нам приходится отдать предпочтение двум треугольникам как таким, из

которых составлено тело огня и [трех] прочих тел: один из них равнобедренный, а другой таков, что в нем квадрат большей стороны в три раза больше квадрата меньшей.

Но мы обязаны более четко определить одну вещь, о которой прежде говорилось неясно. В самом деле, нам казалось, будто все четыре рода могут последовательно перерождаться друг в друга, но такая видимость была
c неправильной. Ведь четыре рода действительно рождаются из выбранных нами треугольников: три рода слагаются из одного и того же неравнобедренного треугольника и только четвертый род — из равнобедренного, а значит, не все роды могут разрешаться друг в друга и рождаться один из другого путем соединения большого количества малых [величин] в малое количество больших, и обратно. Если это и возможно, то лишь для вышеназванных первых трех [родов], ведь коль скоро все они произошли из единой [основы], то при разрушении более крупных [тел] из их [частей] составится множество малых, принимающих свойственные им очертания; и, напротив, если разъять много
d малых [тел] на отдельные треугольники, они образуют единое количество однородной массы, из которой возникнет единое большое [тело] иного вида. Вот как обстоит дело с их переходом друг в друга. Следующей нашей задачей будет изложить, какой вид имеет каждое тело и из сочетания каких чисел оно рождается.

Начнем с первого вида, состоящего из самых малых частей: его первоначало — треугольник, у которого гипотенуза вдвое длиннее меньшего катета. Если такие треугольники сложить, совмещая их гипотенузы, и по-
e вторить такое действие трижды, притом так, чтобы меньшие катеты и гипотенузы сошлись в одной точке как в своем центре, то из шестикратного числа треугольников будет рожден один, и он будет равносторонним. Когда же четыре равносторонних треугольника окажутся соединенными в три двугранных угла, они образуют
55 один объемный угол, а именно такой, который занимает место вслед за самым тупым из плоских углов. Завершив построение четырех таких углов, мы получаем первый объемный вид, имеющий свойство делить всю описанную около него сферу на равные и подобные части.

Второй вид строится из таких же исходных треугольников, соединившихся в восемь равносторонних треугольников и образующих каждый раз из четырех

плоских углов по одному объемному; когда таких объемных углов шесть, второе тело получает завершенность.

Третий вид образуется из сложения ста двадцати исходных треугольников и двенадцати объемных углов, каждый из которых охвачен пятью равносторонними b треугольными плоскостями, так что все тело имеет двадцать граней, являющих собой равносторонние треугольники.

На этом порождении и кончилась задача первого из первоначал. Но равнобедренный треугольник породил природу четвертого [вида], и притом так, что четыре треугольника, прямые углы которых встречались в одном центре, образовывали квадрат; а из сложения шести квадратов возникало восемь объемных углов, каждый из c которых гармонично охватывается тремя плоскими прямыми углами. Составившееся таким образом тело имело очертания куба, наделенного шестью квадратными плоскими гранями. В запасе оставалось еще пятое многогранное построение, его бог определил для Вселенной и прибегнул к нему в качестве образца.

Если бы теперь кто-нибудь, тщательно обдумывая все сказанное, задался вопросом, следует ли допустить бесчисленные космосы или ограниченное их число, ему пришлось бы заключить, что вывод относительно неограниченности этого числа позволительно делать разве что d тому, кто сам очень ограничен, и притом в вопросах, которые следовало бы знать. Если, однако, поставить иной вопрос — существует ли один космос или их на самом деле пять, то здесь, естественно, причин для затруднения было бы куда больше. Что касается нас, то мы, согласно правдоподобным словам и указаниям бога, утверждаем, что существует один космос; но другой, взглянув на вещи иначе, составит себе, пожалуй, иное мнение. Как бы то ни было, оставим этот вопрос и начнем разделять роды, только что рожденные в нашем слове, на огонь, землю, воду и воздух.

Земле мы, конечно, припишем вид куба, ведь из всех четырех родов наиболее неподвижна и пригодна e к образованию тел именно земля, а потому ей необходимо иметь самые устойчивые основания. Между тем не только из наших исходных треугольников равнобедренный, если взять его как основание, по природе устойчивее неравностороннего, но и образующийся из сложения двух равнобедренных треугольников квадрат с необходимостью более устойчив, нежели равносторонний тре-

угольник, причем соотношение это сохраняет силу как
56 для частей, так и для целого. Значит, мы не нарушим
правдоподобия, если назначим этот удел земле, а равно
и в том случае, если наименее подвижный из остальных
видов отведем воде, наиболее подвижный — огню, а
средний — воздуху; далее, наименьшее тело — огню,
наибольшее — воде, а среднее — воздуху, и, наконец,
самое остроугольное тело — огню, следующее за ним —
воздуху, а третье — воде. Но из всех вышеназванных тел
наиболее подвижно по природе своей и по необходи-
мости то, у которого наименьшее число оснований,
b ибо оно со всех сторон имеет наиболее режущие грани
и колющие углы, а к тому же оно и самое легкое,
коль скоро в его состав входит наименьшее число исход-
ных частей. То тело, которое обладает такими же свойст-
вами, но второго порядка, и место займет второе, а то,
которое обладает третьим порядком этих свойств, —
третье. Пусть же объемный образ пирамиды и будет,
в согласии со справедливым рассуждением и с правдо-
подобием, первоначалом и семенем огня; второе по рож-
дению тело мы назовем воздухом, третье же — водой.
Но при этом мы должны представить себе, что все эти
[тела] до такой степени малы, что единичное [тело]
c каждого из перечисленных родов по причине своей
малости для нас невидимо, и лишь складывающиеся из
их множеств массы бросаются нам в глаза [86]. Что же
касается их количественных соотношений, их движений
и вообще их сил, то бог привел все это в правильную
соразмерность, упорядочивая все тщательно и пропор-
ционально, насколько это допускала позволившая себя
переубедить природа необходимости.

Исходя из всего того, что было сказано выше об
этих четырех родах, дело наиболее правдоподобно можно
d описать следующим образом. Когда земля встречается
с огнем и бывает рассеяна его остротой, она несется,
распадаясь либо в самом огне, либо в толще воздуха
или воды, если ей придется там оказаться, покуда ее
частицы, повстречавшись друг с другом, не соединятся
сызнова, чтобы она опять стала землей: ведь она не
может принять иную форму. Напротив, вода, дробимая
огнем или воздухом, позволяет образоваться одному телу
огня и двум воздушным телам, равно как и осколки
e одной рассеченной части воздуха могут породить из себя
два тела огня. Но и наоборот, когда малая толика огня,
оказавшись в больших толщах воздуха, воды или земли,

подхватывается их движением, сокрушается в борьбе и дробится, два тела огня сплачиваются в единый вид воздуха; или когда воздух претерпевает насилие и разрушение, из двух его тел с половиной оказывается составлен один цельный вид воды. И вот что еще нам нужно принять в расчет: когда какой-либо иной род, охваченный огнем, рассекается лезвиями его граней 57
и остриями его углов, этому роду достаточно принять природу огня, чтобы его дробление прекратилось, ибо никакой подобный и тождественный самому себе род не может ни понудить к изменениям такой же род, ни принять от него какие-либо изменения. Но до тех пор пока нечто, оказавшись слабее чего-то иного, ведет с этим иным неравную борьбу, оно продолжает разрушаться. Поэтому, если немногочисленные и меньшие тела, окруженные многочисленными и бо́льшими, дробятся и уничтожаются ими и в то же время готовы b
соединиться в вид возобладавшего [тела], их уничтожение прекратится, с тем чтобы либо из огня родился воздух, либо из воздуха — вода; но, если они сойдутся вместе и схватятся с каким-либо из остальных родов, они не перестанут разрушаться, пока не произойдет одно из двух: либо они, вконец теснимые и разрушающиеся, спасутся бегством к тому, что им сродно, либо, уступив в борьбе, начнут сплачиваться воедино, уподобляясь возобладавшему роду, и останутся вместе с ним [87].

Претерпевая это, все роды, без сомнения, меняются c
местами, ибо, если их массы в силу движения Восприемницы распределяются в пространстве отдельно друг от друга, тогда то, что утратило собственное подобие и восприняло чужое, при каждом сотрясении отбрасывается в область того, чему эти роды уподобились.

Таковы причины, определившие собой рождение тел беспримесных и первичных. Но если внутри этих [основных] видов выявились еще дальнейшие родовые различия, виной этому способ построения обоих исходных [треугольников]: дело в том, что последние первона- d
чально являлись на свет не с единообразными для каждого рода размерами, но то меньшими, то более крупными, и разных по величине треугольников было ровно столько, сколько родов различается ныне внутри [основных] видов. Сочетание их между собой и с другими треугольниками дало беспредельное многообразие, созерцателем которого надлежит стать любому, кто вознамерится изречь о природе правдоподобное слово.

Что касается движения и покоя, точнее, того, как и
при каких условиях они возникают, то, не придя здесь
к согласию, мы встретим в дальнейшем нашем рассуж-
e дении немало помех. Кое-какие замечания тут уже
были сделаны, но сейчас нам необходимо добавить к
сказанному вот что: внутри того, что однородно, движе-
ния быть не может. Ведь трудно, вернее сказать, невоз-
можно представить себе движимое без движущего или,
напротив, движущее без движимого, а движение немыс-
лимо без того и другого; между тем никак нельзя дви-
жущему и движимому быть однородным. Итак, раз и
навсегда отнесем покой к однородному, а движение —
58 к тому, что совсем не однородно. Причина же отклоне-
ний — это неравенство; а как родилось это неравенство,
мы уже описали [88]. Остается необъясненным, почему
тела, распределившись по родам, не прекращают взаи-
мопересекающегося движения и перемещения? Скажем
же и об этом. Дело в том, что круговращение Вселенной,
включающее в себя эти роды, по причине своей закруг-
ленности и природного стремления замкнуться на себе
все сжимает и не позволяет ни одной части пространства
остаться пустой. Огонь имеет наибольшую способность
b во все внедряться, воздух непосредственно за ним
следует, ибо занимает второе место по тонкости своих
частиц, и так далее; ведь то, что образовалось из са-
мых крупных частиц, имеет в своем составе больше
всего оставшегося между частями пустого места,
а то, что возникло из самых мелких частиц,— мень-
ше всего. Значит, когда происходит сжимание, мень-
шие тела втискиваются в промежутки между бóльши-
ми; и вот когда они оказываются рядом, так что мень-
шие силятся расторгнуть связь между бóльшими, а
бóльшие сводят воедино меньшие, происходит пере-
мещение их всех либо вверх, либо вниз к своим местам.
c Ведь каждое тело, меняя свою величину, меняет и свое
местоположение. Таким-то образом и под действием
таких-то причин обеспечивается беспрестанное воспро-
изведение неоднородности, а уж она в свою очередь
поддерживает и постоянно будет поддерживать вечное
движение тел.

Кроме того, дóлжно принять во внимание, что суще-
ствует много родов огня, из которых можно назвать
пламя, затем истечение пламени, которое не жжет, но
доставляет глазам свет, и, наконец, то, чтó после угаса-
d ния пламени остается в тлеющих угольях. Так обстоит

дело и с воздухом, прозрачнейшая разновидность кото-
рого зовется эфиром, а более мутная — туманом и
мглой, притом существуют у него и безымянные виды,
рожденные из неравенства [исходных] треугольников.
Что касается воды, то она делится прежде всего на два
рода: жидкий и плавкий. Первый жидок потому, что
содержит в себе исходные тела воды, которые малы и
притом имеют разную величину; благодаря своей неод-
нородности и форме своих очертаний он легко приходит
в движение как сам по себе, так и под воздействием
иного. Напротив, второй род состоит из крупных
и однородных тел; он устойчивее первого и тяжел, ибо e
однородные частицы крепко сплачиваются между со-
бою. Однако от вторжения огня и его разрушительного
действия он теряет свою однородность, вследствие чего
обретает бо́льшую причастность к движению; а раз став
подвижной, эта вода под давлением окружающего
воздуха распространяется по земле. Каждое из этих
состояний получило свое имя: когда твердая масса раз-
рушается, о ней говорят, что она плавится, а когда она
затем расходится по земле — что она течет. Но если
огонь снова извергнут наружу, он уходит, разумеется, 59
не в пустоту, а потому окружающий воздух оказывается
сдавлен и сам давит на влажную и пока еще подвижную
массу; последняя вынуждена заполнить промежутки,
оставленные огнем, и плотно сосредоточиться в себе.
Сдавленная таким образом, она сызнова становится
однородной — ведь огонь, этот виновник неоднород-
ности, ушел — и возвращается к самотождественному
состоянию. Уход огня мы именуем охлаждением,
а чтобы обозначить наступившее после него уплотнение,
мы говорим, что масса отвердевает.

Среди всего того, чему только что было дано назва-
ние плавких жидкостей, есть и то, что родилось из самых b
тонких и самых однородных частиц, а потому плотнее
всего; эта единственная в своем роде разновидность,
причастная блеску и желтизне, — самое высокочтимое из
сокровищ, золото, которое застыло, просочась сквозь
камень. У золота есть и производное: по причине своей
плотности оно твердо и отливает чернотой, а наречено
оно адамантом [89].

По свойствам своих частиц к золоту ближе всего
[род], который, однако, имеет не одну разновидность, и
притом он в некоторых местах плотнее золота; вдоба-
вок он еще и тверже, ибо в нем есть небольшая примесь

c тонкой земли, но легче по причине бо́льших промежут-
ков в его недрах: это — один из составных родов блестя-
щих и твердых вод, а именно медь. Когда содержащаяся
в меди примесь земли под действием дряхления снова
отделяется и выступает на свет, она именуется ржав-
чиной.

Было бы не слишком сложным делом перебрать та-
ким образом все прочие примеры этого рода, продолжая
следовать идее правдоподобного сказания. Тот, кто
отдыха ради отложит на время беседу о непреходящих
вещах ради этого безобидного удовольствия — рассмат-
ривать по законам правдоподобия происхождение [ве-
d щей], обретет в этом скромную и разумную забаву на
всю жизнь. Поскольку же мы сейчас предаемся именно
такой забаве, остановимся по порядку еще на несколь-
ких вероятностях.

Пока вода смешана с огнем, она тонка и текуча —
а текучей она именуется как за свою подвижность, так
и за то, что она как бы катится по земле; притом она еще
и размягчена, ибо ее грани менее устойчивы, чем у ча-
стиц земли, а значит, податливы. Но когда она покинута
огнем и отделена от воздуха, она становится более одно-
e родной и уплотняется под давлением вышедших из нее
частиц огня. Если она претерпевает сильное уплотнение
над землей, она становится градом, а если на земле —
льдом. Если же давление слабее и она уплотняется лишь
наполовину, то над землей она образует снег, в то время
как роса на земле застывает в иней.

Но самые многочисленные виды вод, смешиваясь
друг с другом, сочатся в произращенных землей расте-
60 ниях, и оттого их род получил имя соков. Поскольку
же от смешений вышло большое многообразие, то боль-
шинство родов осталось без особого названия; однако
четыре вида, таящие в себе огонь, получили, как осо-
бенно примечательные, свои имена. Первый из них
имеет свойство разогревать душу и вместе с ней тело:
он наречен вином. Второй — гладкий и вызывает рас-
сеивание зрительного огня, а потому явлен глазу про-
зрачным, блестящим и лоснящимся, это вид подобных
елею масел; к нему относятся смола, касторовое масло,
а также сам елей и то, что имеет его свойства. Третий
b обладает способностью расширять суженные поры рта
до их естественного состояния, вызывая этим ощущение
сладости: он получил родовое наименование меда.
Наконец, четвертый имеет силу разлагать плоть жже-

нием и пениться; он отличается от прочих соков и назван
щелочью.
Что касается видов земли, тот из них, который про-
питан водой, претворяется в каменистое тело, и притом
вот каким образом. Примешавшаяся вода как раз по
причине смешения дробится и принимает вид воздуха,
а став воздухом, отходит в отведенное ей место. Но c
вокруг нет пустого пространства, значит, вновь возник-
ший воздух оказывает давление на окружающий. По-
следний под действием давления тяжело налегает ото-
всюду на толщу земли, сильно сжимает ее и вдавливает
в те помещения, которые только что были покинуты
вновь образовавшимся воздухом. Когда земля сдавлена
воздухом до такой степени, что уже не может быть
разрушена водой, она уплотняется в камень, красивая
разновидность которого состоит из равных и однородных
частиц и потому прозрачна, а некрасивая отличается
противоположными свойствами.
Далее, та разновидность земли, которая стремитель-
ным действием огня избавлена от влаги и потому еще d
суше, чем вышеназванная, наречена горшечной глиной;
однако подчас немного влаги все же остается, и тогда
рождается земля, расплавленная огнем, которая по
охлаждении превращается в особый камень с черной
окраской [90].
Есть еще две разновидности, из которых точно та-
ким же образом удалена большая часть примешанной
воды, однако частицы земли в их составе тоньше; обе
они отличаются соленым вкусом и затвердели лишь
наполовину, так что вода снова может их разрушить.
Первая разновидность пригодна, чтобы отчищать мас-
ляные и земляные пятна; это щелок. Вторая же разно-
видность весьма хорошо включается во вкусовые ощу-
щения рта и представляет собой соль; это любезное e
богам тело, как именуют ее по обычаю [91].
То, что состоит из соединения обеих последних раз-
новидностей, может быть разрушено огнем, но не водой,
а основывается эта связь вот на чем: прежде всего
земляные толщи не расторжимы ни для огня, ни для
воздуха, ибо частицы последних меньше, нежели пу-
стóты в этой толще, так что они могут свободно прохо-
дить насквозь, не прибегая к насилию, и по этой причине
не разлагают и не разрушают землю. Но частицы воды
крупнее, а значит, они прокладывают себе дорогу
насилием, рушат землю и разлагают ее. Поэтому земля,

61 если она не подвергнута насильственному сжатию, мо-
жет быть разрушена только водой, а если подвергнута —
только огнем, ибо тогда в нее не остается доступа ни для
чего, кроме огня. Воду же, если она с особой силой
уплотнена, может разрушить один лишь огонь, но если
уплотнена слабее, то оба рода — как огонь, так и воздух;
при этом воздух вторгается в пусто́ты, а огонь также и
в треугольники. Наконец, воздух, если он испытал на-
сильственное сжатие, не может быть разрушен ничем,
разве что только может быть сведен к своему первона-
чалу; но, если он не претерпел сжатия, его разлагает
один лишь огонь. С телами же, возникшими из смешения
b земли и воды, происходит следующее: до тех пор пока
вода заполняет все пустоты в уплотненной с большой
силой земле, частицы воды, подступающие извне, не
находят доступа внутрь, обтекают вокруг всей этой
массы и не могут ее разложить, в то время как частицы
огня, напротив, внедряются между частицами воды и,
воздействуя на воду точно так же, как вода воздействует
на землю, одни оказываются в состоянии принудить
смесь земли с водой расплавиться и растечься.

Заметим, что из этих смесей некоторые содержат
меньше воды, нежели земли; таковы все виды, родст-
c венные стеклу, а также все так называемые плавя-
щиеся камни. Другие, напротив, содержат больше воды;
таковы все тела из разряда восков и благовонных ку-
рений.

Пожалуй, мы с достаточной полнотой показали раз-
нообразие видов, вытекающее из сочетаний и взаимо-
переходов фигур. Теперь попытаемся выяснить при-
чины воздействий, производимых всем этим на нас.
Прежде всего надо приписать вещам, о которых идет
речь, одно свойство — постоянно быть ощущаемыми,
а ведь мы еще не дошли до рождения плоти и всего
того, что к ней относится, а также до рождения смертной
части души. Между тем и об этих предметах немыслимо
с должной основательностью рассуждать, отвлекаясь от
воздействия ощущений, и говорить об ощущениях, от-
d влекаясь от вопросов о плоти и смертной части души, но
вести речь о том и другом сразу едва ли посильно.
Значит, нам придется принять одно из двух в качестве
предпосылки, а потом еще раз вернуться к этому. Так
вот, чтобы нам сразу перейти от родов [тел] к оказы-
ваемым этими родами воздействиям, пусть нашей пред-
посылкой и будет все относящееся к телу и душе.

Для начала посмотрим, почему это об огне говорят, что он горяч? На этот вопрос мы должны ответить, приняв во внимание режущее и разлагающее воздействие его на наши тела. Едва ли не все согласятся, что e
ощущение от огня — пронзительное; при этом нам следует вспомнить о тонкости его граней и остроте его углов, затем о малости его частиц и о быстроте их бега, ибо все эти свойства таковы, что сообщают огню напор и проворство, и потому ничто не может противостоять его режущей силе. Достаточно вспомнить и принять 62
в расчет его очертания и то, как они были рождены, чтобы уразуметь: эта природа, как никакая другая, способна проникать наши тела, тончайшим образом расщеплять их и доставлять тому, что мы соответственно зовем теплом, и его свойства и его имя [92].

Противоположное [воздействие] довольно ясно, но все же и его мы не оставим без объяснения. Когда окружающая тело и состоящая из более крупных частиц влага проникает внутрь, она вытесняет находящиеся там меньшие частицы, однако оказывается не в состоянии утвердиться на их местах и только сжимает все, что ни есть в нас влажного, доводя его до такой плотности, что оно из неоднородного и подвижного ста- b
новится однородным, неподвижным и закоченевшим. Поскольку же это происходит против природы [нашего тела], то оно в согласии со своей природой вступает в борьбу и силится отвоевать себе прежнее состояние. Эту борьбу и эти сотрясения нарекли дрожью и ознобом, в то время как все состояние в целом, а равно и то, чем оно вызывается, именуют холодом.

Твердым зовется то, что заставляет податься нашу плоть, мягким — то, что под воздействием последней подается само; и вообще названия эти употребляются соотносительно. Но податливо все то, что имеет малые основания; напротив, вид [тела], покоящегося на квадратных основаниях и потому особо устойчивого, оказы- c
вается самым неподатливым, причем его высокая способность к отпору объясняется и тем, что как раз он плотнее всех прочих.

Что касается тяжелого и легкого, то эти два состояния могут быть наилучшим образом выяснены лишь в связи с природой того, что известно под именами «верх» и «низ». Дело в том, что представление, согласно которому и впрямь от природы существуют две противоположные области, разделяющие надвое Вселенную, —

низ, куда устремляется все наделенное телесной массой,
и верх, куда любая вещь может направиться лишь по
принуждению, — оказывается неправильным. Ведь коль
d скоро небо в своей целостности имеет вид сферы, значит,
все крайние точки, равно удаленные от центра, по своей
природе одинаково крайние, между тем как центр, на
одну и ту же меру отстоящий от них, должен считаться
пребывающим прямо напротив каждой из них. Но если
космос действительно имеет такую природу, какую же
из этих точек можно назвать верхом или низом, не на-
влекая на себя справедливой укоризны за неуместное
употребление слов? Ибо центр космоса, строго говоря,
по природе лежит не внизу и не вверху, но именно
в центре, в то время как поверхность сферы и центром
быть не может, и не имеет в себе части, как-либо отлич-
ной от других, скажем более близкой к центру, нежели
противоположная ему часть. И коль скоро космос во
всех направлениях по природе своей совершенно едино-
образен, какую пару противоположных наименований
можно к нему приложить, не погрешая против правиль-
ного словоупотребления? Допустим, что в центре Все-
ленной покоится некое равномерно взвешенное твердое
63 тело; оно не могло бы продвинуться ни к одной из
крайних точек, поскольку находится со всеми в совер-
шенно одинаковом отношении, а если бы кто-нибудь
принялся обходить это тело по кругу, вновь и вновь ока-
зываясь собственным антиподом, ему пришлось бы обо-
значать одно и то же направление попеременно то как
верх, то как низ. Да, поскольку целое, как только что
было сказано, имеет вид сферы, значит, обозначать одно
место как верх, а другое как низ не имеет смысла.

Но откуда же пошли эти обозначения и как мы на-
столько свыклись с ними, что перенесли их на небо в
целом, разделяя последнее надвое? Прийти к согласию
b относительно этого мы сможем, если предварительно
сделаем одно допущение. Вообразим, что некто нахо-
дится в том месте Вселенной, которое преимущественно
отведено природе огня, сосредоточенного там в огром-
ном количестве и отовсюду туда устремляющегося;
пусть для этого человека оказалось возможным встать
там и отделять части огня, кладя их на чаши весов.
Допустим далее, что он поднимает весы, насильственно
водворяя отторгнутый огонь в несродный ему воздух;
очевидно, что в таком случае меньшие части окажутся
c податливее к насилию, нежели большие. Когда одна

и та же сила поднимает в высоту две вещи, меньшая
вещь по необходимости больше повинуется принужде-
нию, а большая — меньше, и отсюда большое именуется
тяжелым и стремящимся вниз, а малое — легким и
стремящимся вверх. На том же самом мы можем пой-
мать и самих себя, когда мы действуем в отведенной
нам части Вселенной. В самом деле, если мы стоим на
земле и отделяем части землеподобных тел, а то и самой
земли, чтобы насильственно и наперекор природе
ввести их в чуждую среду воздуха, то обе [стихии]
проявят тяготение к тому, что им сродно, однако мень- d
шие части все же легче, нежели большие, уступят на-
силию и дадут водворить себя в чужеродную среду;
именно поэтому мы называем их самих легкими и
место, в которое мы принуждаем их направляться,—
верхним, а то, что противоположно тому и другому,—
соответственно тяжелым и нижним. Но все это необхо-
димо должно разнообразиться, коль скоро главные скоп-
ления тел каждого рода занимают в пространстве раз-
личные места, лежащие одно против другого: то, что
легко или тяжело, высоко или низко в одном месте,
может быть соотнесено с легким и тяжелым, высоким e
и низким в другом месте, противоположном первому,
и оказаться ему противоположным, несоответствующим
и полностью от него отличным как с точки зрения воз-
никновения, так и с точки зрения существования. Но
одно остается верным для всех случаев: стремление
каждой вещи к своему роду есть то, что делает ее тяже-
лой, а направление, по которому она устремляется, есть
низ, между тем как противоположное тому и другому и
наименования носит противоположные. Таковы при-
чины этих состояний.

Что касается причины состояний гладкости и шеро-
ховатости, то ее каждый сможет усмотреть сам и разъ-
яснить другому: твердость в соединении с неоднород-
ностью дает шероховатое, однородность в соединении
с плотностью — гладкое. 64

После того как мы рассмотрели воздействия, распро-
страняющиеся на все тело, нам осталось обсудить самое
важное — причину приятных и болезненных впечатле-
ний, да и вообще все то, что через посредство частей
тела способствует ощущениям, вызывая страдание или
удовольствие. Но причины любых воздействий — ощу-
щаемых или неощущаемых — мы поймем, если для на-
чала припомним произведенное нами раньше различе-

ние между тем, что по природе своей очень подвижно
b или, напротив, малоподвижно; именно по этой тропе
следует продвигаться, чтобы изловить выслеживаемую
добычу. Так вот, если хотя бы мимолетное воздействие
приходится на то, что по природе своей очень подвижно,
это воздействие разносится по кругу от одних частиц
к другим, пока не дойдет до разумного [начала] и не
поведает ему о свойствах воздействующего предмета;
напротив, то, что малоподвижно, слишком устойчиво,
чтобы передавать воздействие по кругу, а потому вы-
нуждено принять его лишь на себя и не приводить в
c движение то, что находится по соседству. Но раз пер-
вое воздействие не переходит от одних частиц к другим,
живое существо в целом так и не воспринимает его и
остается к нему нечувствительным. Это верно примени-
тельно к костям, волосам и прочим частям нашего тела,
которые состоят главным образом из земли, в то время
как первый случай наиболее характерен для слуха и
зрения, ибо в них действеннее всего проявляет себя
сила огня и воздуха.

Итак, обо всем, что относится к удовольствию и
страданию, дóлжно мыслить следующим образом. Вся-
кое противное природе воздействие, оказываемое на
d нас с большой силой, болезненно, в то время как полное
возвращение к естественному состоянию приятно; то,
что совершается тихо и постепенно, остается неощу-
тимым, в противном же случае дело обстоит наоборот;
наконец, все то, что совершается без труда, может быть
весьма ощутимо, но не сопровождается ни страданием,
ни удовольствием. Примером последнего может служить
зрительное впечатление, ведь зрительный луч, как было
сказано прежде, во время дня являет собою сросшееся
с нами тело: ни рассечения, ни ожоги, ни прочие воздей-
e ствия такого же рода не причиняют ему боли, а возврат
к прежнему состоянию — удовольствия, но при этом он
дает самые полные и ясные ощущения всякий раз,
когда испытывает на себе воздействие [тел] или сам
к ним направляется и к ним прикасается. Все дело в том,
что его расщепления и воссоединения чужды насильст-
венности. Напротив, тела, состоящие из более крупных
частиц, сопротивляются воздействию, но при этом пере-
дают толчок всему живому существу в целом, испыты-
вая удовольствие и страдание: страдание — при изме-
65 нении, удовольствие — при возврате в прежнее состоя-
ние. Но те [органы], в которых опорожнение и опусто-

шение совершаются постепенно, а наполнение — сразу и с большой силой, к опустошению нечувствительны, к наполнению же, напротив, чувствительны и потому не доставляют смертной части души ощущения боли, но служат источником сильного удовольствия; очевидный пример тому — приятные запахи. Напротив, когда отход от естественного состояния происходит быстро, а восстановление мало-помалу и с трудом, перед нами прямо b
противоположный случай: его можно наблюдать при ожогах и порезах.

Итак, что касается воздействий, общих для всего тела, и имен, прилагаемых к тому, что эти воздействия вызывает, то об этих вещах мы сказали почти все. Теперь попытаемся в меру наших сил сказать что-нибудь об ощущениях, связанных с определенными частями [тела], а также о причинах воздействий.

Во-первых, нам следует разъяснить, насколько это c
возможно, тот предмет, который мы обошли молчанием во время наших прежних рассуждений о соках, а именно производимые ими воздействия на язык. По всей видимости, эти воздействия, как и многие другие, порождены особого рода сжатиями и расширениями, но они более других зависят от состояний шероховатости и гладкости. Например, когда частицы земли входят в те жилки, которые служат языку как бы чувствительными волокнами, протянутыми до самого сердца, они соприка- d
саются там с влажной, мягкой плотью и на ней растекаются, отчего жилки сжимаются и как бы высушиваются; если эти частицы земли более шероховаты, они дают едкий вкус, если менее — терпкий. Далее, те вещества, что прочищают вышеназванные жилки и прополаскивают всю область языка, проделывая свою работу не в меру бурно и доводя дело до разрушения самой плоти языка, именуются горькими, таково свойство щелочи. Но другие вещества, уступающие щелочи в силе и про- e
чищающие язык лишь умеренно, имеют соленый вкус, чуждый той жесткости, которая присуща всему горькому, и кажущийся скорее приятным. Вещества еще одного разряда, приобщившись к теплоте рта и разжижаясь от нее, становятся от этого огнистыми и в свой черед обжигают то, что их разогрело, а по своей легкости несутся вверх, к органам ощущения головы, и прорезают все, что ни попадется на их пути; благодаря этой своей способности они именуются острыми. Но когда 66
те же самые вещества утончаются от гниения и находят

доступ в тесные жилки, то они застают там земляные
частицы и частицы воздуха в правильном соотношении,
приводят эти последние в движение, заставляют переме-
шиваться друг с другом и пениться, а вспенившись, об-
разовывать около вторгшихся частиц полости. И вот при
b этом влага, иногда землистая, а иногда чистая, обвола-
кивает воздух, создавая для него как бы жидкие вмести-
лища — водяные шары с пустотами внутри; из них одни
образованы чистой влагой и потому прозрачны, и назы-
ваются они пузырями, между тем как другие возникли
из землистой влаги, которая при этом подвижна и стре-
мится кверху, и они-то дают так называемое брожение и
закисание. Вещество, повинное во всех этих состояниях,
соответственно называется кислым. Но то воздействие,
которое противоположно всем только что описанным, и
c причину имеет противоположную: когда состав влаги
входящих [в тело] веществ по природе своей родствен
составу языка, эта влага смазывает и размягчает огру-
бевшее, стягивает или, напротив, расправляет все не-
естественно раздутое или сведенное и вообще возвра-
щает все к распорядку природы. Каждое подобное зелье,
врачующее насильственные состояния, для всех приятно
и желанно, почему и зовется сладким[93].
d Итак, об этом достаточно. Что касается того рода
воздействий, которые относятся к ноздрям, то здесь нет
определенных разновидностей. Всякий запах имеет по-
ловинчатую природу, ибо нет такой формы, которая по
своему строению могла бы возбуждать определенный
запах. Те жилы в нашем теле, которые для этого пред-
назначены, слишком тесны для частиц земли и воды, но
слишком просторны для частиц огня и воздуха, а потому
никто и никогда не мог обонять собственного запаха
какой-либо из этих [стихий]; запахи рождаются лишь
от таких веществ, которые либо разжижены, либо загни-
вают, либо плавятся, либо испаряются. Им дает жизнь то
переходное состояние, которое возникает, когда вода
e претворяется в воздух либо, напротив, воздух в воду.
Все запахи являют собой либо пар, либо туман, ведь
туман лежит на полпути от воздуха к воде, а пар — на
полпути от воды к воздуху. Поэтому они тоньше воды,
но грубее воздуха; это становится очевидным, если с уси-
лием вдыхать воздух сквозь перекрывшую дыхание
преграду и наблюдать, как все пахнущее отсеивается и
воздух доходит очищенным от запахов. Понятно, что
многообразие запахов остается безымянным, ибо оно не

сводится к большому числу простых форм. Здесь существует только одно четкое двучленное разделение — на запахи приятный и неприятный. Последний оказывает насильственное и огрубляющее действие на всю полость, простирающуюся от макушки до пупа, между тем как первый смягчает загрубевшее и с приятностью возвращает его к первоначальному состоянию. 67

Третья область наших ощущений — слух, и для получаемых им воздействий нам тоже следует отыскать b
обусловливающие причины. В общих чертах скажем, что звук — это толчок, производимый воздухом через уши на мозг и кровь и доходящий до самой души, между тем как вызванное этим толчком движение, которое начинается с головы и оканчивается в области печени, есть слышание. Если движение быстро, звук высок; чем оно медленнее, тем ниже звук. Равномерное движение дает ровный и нежный звук, неравномерное — грубый, c
сильное — громкий, слабое — тихий. Что касается созвучий, то необходимость понуждает нас отложить этот предмет напоследок.

Теперь остался только четвертый род ощущений, но он являет большое многообразие, требующее расчлененного подхода. Многообразие это имеет общее имя цвета; а цвет — это пламя, струящееся от каждого отдельного тела и состоящее из частиц, соразмерных способности нашего зрения ощущать. О причинах зрения мы уже говорили прежде, а сейчас уместнее и нужнее всего как d
можно правдоподобнее объяснить цвета.

Те частицы, которые несутся от других тел и сталкиваются со зрительным лучом, бывают либо меньше, чем частицы последнего, либо крупнее, либо такой же величины. Те, что имеют такую же величину, неощутимы, и мы называем их прозрачными. Напротив, те, что больше, сжимают зрительный луч, а те, что меньше, расширяют его, и действие их можно сравнить с действием холодного и горячего на нашу плоть, а также с действием терпкого и обжигающего (или «острого», e
как мы выражаемся) на наш язык. Это — белое и черное, то есть впечатления, рожденные в иной области чувств, чем только что перечисленные, и потому кажущиеся иными, но на самом деле тождественные им. Так мы и назовем их: «белое» — то, что расширяет зрительный луч, «черное» — то, что его сужает. Когда же огонь иного рода, несущийся более порывисто, ударяет в зрительный луч, проникает его до самых глаз, насильст-

венно разверзает глазные проходы и разжижает их ве-
68 щество, он заставляет излиться оттуда весь тот огонь и
воду, что мы называем слезами. Поскольку же с двух
сторон встречаются два огня, причем один с молниенос-
ной силой бьет из глаз, а другой входит в глаза и там
угасает от влаги, из их смешения рождаются всевозмож-
нейшие цвета; это называют переливами, а тому, чем
вызвано такое состояние, дали имена блестящего и
сверкающего.

b Есть и такой род огня, который стоит посередине
между двумя вышеназванными; он достигает глазной
влаги и смешивается с ней, но не сияет. Мерцание
этого огня сквозь растворившую его жидкость дает кро-
вавый цвет, который мы нарекли красным.

От смешения сверкающего огня с красным и белым
возник желтый цвет; но о соотношении, в котором они
были смешаны, не имело бы смысла толковать даже в
том случае, если бы кто-нибудь его знал, ибо здесь не-
возможно привести не только необходимые, но даже
вероятные и правдоподобные доводы. Далее, красный
c цвет, смешанный с черным и белым, дает пурпурный
или темно-лиловый, если все части смеси сильнее обож-
жены, а черного цвета примешано больше. Желтое
в смешении с серым дает коричневое, серое же само есть
смесь белого и черного; желтое в смешении с белым
дает цвет охры. Когда же белое, сойдясь с блестящим,
ложится на густо-черную основу, тогда возникает синий
цвет, между тем как сочетание синего с белым дает
голубой, а коричневого с черным — зеленый цвет [94].

Из этих примеров достаточно ясно, к каким смеше-
d ниям можно свести все остальные цвета, не нарушая
при этом правдоподобия. Но тот, кто попытался бы
строго проверить все это на деле, доказал бы, что не
разумеет различия между человеческой и божественной
природой, ведь если у бога достанет и знания, и мощи,
дабы смесить множество в единство и сызнова разре-
шить единство в множество, то нет и никогда не будет
такого человека, которому обе эти задачи оказались бы
по силам.

e Все вышеназванные вещи, рожденные в то время
под воздействием необходимости, взял в свои руки
демиург самой прекрасной и лучшей из возникших ве-
щей, вознамерившись породить самодовлеющего и со-
вершеннейшего бога; причинами, которые присущи
самим вещам, он пользовался как вспомогательными, но

при этом сам направлял каждую из возникших вещей
ко благу. Поэтому до́лжно различать два вида при-
чин — необходимые и божественные — и отыскивать
во всем причины второго рода, дабы стяжать через это
для себя блаженную жизнь, насколько природа наша 69
это допускает, а уже ради них нам следует заниматься
и причинами первого рода, поняв, что при забвении не-
обходимости немыслимо ни уразуметь, ни схватить, ни
вообще как-либо приблизить к себе то единственное,
о чем мы печемся.

Теперь заготовленные причины разложены у нас по
родам, как строительные припасы у плотников, и нам
остается только выложить из них дальнейшую часть на-
шего рассуждения; вернемся, однако, к исходной точке
и повторим вкратце весь наш путь вплоть до того места,
которого мы только что достигли, а уже потом попы-
таемся дать нашему сказанию подобающее заключение. b

Как было упомянуто вначале, все вещи являли со-
стояние полной неупорядоченности, и только бог при-
вел каждую из них к согласию с самой собою и со всеми
другими вещами во всех отношениях, в каких только они
могли быть причастны соотносительности и соразмер-
ности. Ведь доселе в них не было ничего подобного,
разве что по какому-нибудь случайному совпадению,
и вовсе не к чему было применить те имена, которыми
мы ныне именуем огонь и воду, а равно и прочие вещи;
бог впервые все это упорядочил, а затем составил из c
этого нашу Вселенную — единое живое существо, за-
ключающее в себе все остальные живые существа, как
смертные, так и бессмертные.

При этом божественные существа создал сам деми-
ург, а порождение смертных он доверил тем, кого сам по-
родил. И вот они, подражая ему, приняли из его рук бес-
смертное начало души и заключили в смертное тело,
подарив все это тело душе вместо колесницы, но, кроме
того, они приладили к нему еще один, смертный, вид
души, вложив в него опасные и зависящие от необходи-
мости состояния: для начала — удовольствие, эту силь- d
нейшую приманку зла, затем страдание, отпугивающее
нас от блага, а в придачу двух неразумных советчиц —
дерзость и боязнь — и, наконец, гнев, который не внем-
лет уговорам, и надежду, которая не в меру легко внем-
лет обольщениям. Все это они смешали с неразумным
ощущением и с готовой на все любовью и так довершили
по законам необходимости смертный род души.

Однако они, несомненно, страшились без всякой
необходимости осквернить таким образом божественное
начало и потому удалили от него смертную душу,
e устроив для нее обитель в другой части тела, а между
головой и грудью, дабы их разобщить, воздвигли шею
как некий перешеек и рубеж. Ибо именно в грудь и в
так называемое туловище вложили они смертную душу;
поскольку одна часть души имеет более благородную
природу, а другая — более низкую, они разделили по-
лость этого туловища надвое, как бы обособляя мужскую
70 половину дома от женской, а в качестве средостения
поставили грудобрюшную преграду. Ту часть души, что
причастна мужественному духу и возлюбила победу, они
водворили поближе к голове, между грудобрюшной пре-
градой и шеей, дабы она внимала приказам рассудка и
силой помогала ему сдерживать род вожделений, едва
только те не пожелают добровольно подчиниться власт-
ному слову, исходящему из верховной твердыни акропо-
ля. Сердцу же, этому средоточию сосудов и роднику
b бурно гонимой по всем членам крови, они отвели поме-
щение стража; всякий раз, когда дух закипит гневом,
приняв от рассудка весть о некоей несправедливости,
совершающейся извне или, может статься, со стороны
своих же вожделений, незамедлительно по всем тесным
протокам, идущим от сердца к каждому органу ощуще-
ния, должны устремиться увещевания и угрозы, дабы
все они оказали безусловную покорность и уступили
руководство наилучшему из начал.

c Однако боги предвидели наперед, что при ожидании
опасностей и возбуждении духа сердце будет колотиться
и что каждое такое вскипание страстей сопряжено с
действием огня. И чтобы оказать сердцу помощь, они
произрастили вид легких, который, во-первых, мягок и
бескровен, а к тому же, наподобие губки, наделен
порами, так что может вбирать в себя дыхание и питье,
d охлаждать сердце и тем самым доставлять ему в жару
отдых и свежесть. Для этой цели они прорубили к лег-
ким проходы от дыхательного горла и легкими, словно
бы подушками, обложили сердце, дабы всякий раз, как
в нем взыграет дух, оно глушило свои удары о податли-
вую толщу и при этом получало охлаждение, чтобы му-
чения его уменьшались, а помощь, которую дух оказы-
вает рассудку, возрастала.

Другую часть смертной души, которая несет в себе
вожделение к еде, питью и ко всему прочему, в чем она

нуждается по самой природе тела, они водворили между грудобрюшной преградой и областью пупа, превратив e
всю эту область в подобие кормушки для питания тела; там они и посадили эту часть души на цепь, как дикого зверя, которого невозможно укротить, но приходится питать ради его связи с целым, раз уж суждено возникнуть смертному роду[95]. Они устроили так, чтобы этот зверь вечно стоял у своей кормушки и обитал подальше от разумной души, возможно менее досаждая ей своим шумом и ревом, дабы та могла без помехи принимать свои решения на благо всем частям тела 71
вместе и каждой из них в отдельности. Они знали, что он не будет понимать рассуждения, а даже если что-то из них и дойдет до него через ощущение, не в его природе будет об этом заботиться; он обречен в ночи и во время дня обольщаться игрой подобий и призраков.

И вот бог, вознамерясь найти на него управу, построил вид печени и водворил в логово к зверю[96], постаравшись, чтобы печень вышла плотной, гладкой, лоснящейся и на вкус сладкой, однако не без горечи. Цель бога состояла в том, чтобы исходящее из ума мыслительное воздействие оказалось отражено печенью, словно зеркалом, которое улавливает напечатления и являет взору призраки, и таким образом на зверя находил бы страх, когда это воздействие дойдет до него с суровыми угрозами и прибегнет к горькой части, стремительно разливая ее по всей печени, вызывая появление желчного оттенка и заставляя печень всю сморщиться и отвердеть; вдобавок это воздействие выводит всю долю пече- c
ни из прямого положения, искривляет и гнет ее, зажимает ее сосуды и сдавливает воротную вену, что приводит к болям и тошноте. Когда же, напротив, от мыслящей части души повеет дыханием кротости, которое вызовет к жизни видéния совсем иного рода, это дыхание не только не взволнует горькой части печени, но и не прикоснется к этой противоположной себе природе; напротив, оно прибегнет к прирожденному печени свойству сладости, дабы распрямить, разгладить и высвободить все ее части. Благодаря этому обитающая d
в области печени часть души должна стать просветленной и радостной, ночью же вести себя спокойно, предаваясь пророческим снам, коль скоро она уже непричастна рассудку и мышлению. Ведь боги, построявшие нас, помнили о заповеди своего отца, которая повелевала создать человеческий род настолько совершенным, на-

сколько это возможно; во исполнение этого они постарались приобщить к истине даже низменную часть нашего существа и потому учредили в ней прорицалище.

e То, что бог уделил пророческий дар человеческому умопомрачению, может быть бесспорно доказано: никто, находясь в своем уме, не бывает причастен боговдохновенному и истинному пророчеству, но лишь тогда, когда мыслительная способность связана сном, недугом либо неким приступом одержимости [97]. Напротив, дело неповрежденного в уме человека – припомнить и восстановить то, что изрекла во сне либо наяву эта пророческая и вдохновленная природа, расчленить все видения с
72 помощью мысли и уразуметь, что же они знаменуют — зло или добро — и относятся ли они к будущим, к минувшим или к настоящим временам. Не тому же, кто обезумел и еще пребывает в безумии, судить о собственных видениях и речениях! Правду говорит старая пословица, что лишь рассудительный в силах понять сам себя и то, что он делает [98]. Отсюда и возник обычай, чтобы
b обо всех боговдохновенных прорицаниях изрекало свой суд приставленное к тому племя истолкователей; правда, их и самих подчас называют пророками, но только по неведению, ибо они лишь разгадывают таинственные речения и видения, а потому должны быть по всей справедливости названы никак не пророками, но толкователями при тех, кто прорицает.

Таковы причины, по которым печень получила вышеописанное устройство и местоположение; целью было пророчество. И в самом деле, покуда тело живет, печень дает весьма внятные знамения, с уходом же жизни она становится слепой, и тогда ее вещания слишком туманны, чтобы заключать в себе ясный смысл.

c Соседствующий с печенью орган был создан и помещен налево от нее ради ее блага, дабы сохранять ее неизменно лоснящейся и чистой, служа ей наподобие губки, которая всегда лежит наготове подле зеркала. Стоит только каким-либо загрязнениям, порождаемым недугами тела, появиться близ печени, как их тотчас устраняет селезенка, вбирая их в свои бескровные поло-
d сти. Так и получается, что, когда она наполнена этими отбросами, ее пучит и раздувает, но, когда тело очищено, она опадает и возвращается к прежним размерам.

Вот что мы думаем о душе, о ее смертной и божественной частях, а равно и о том, как, в каком соседстве и по каким причинам каждая из этих частей получила

свое отдельное местожительство. Настаивать на том, что
сказанное нами — истина, мы отважились бы разве что с
прямого дозволения бога; но правдоподобие нами соблю-
дено, это мы можем смело сказать уже сейчас, а тем бо-
лее имея в виду наше дальнейшее рассуждение. Так ска-
жем же это!

Переходя к следующему вопросу, мы будем держать-
ся прежнего нашего пути; вопрос же состоит в том, как
возникли остальные части тела. Их устройство правиль-
нее всего объяснить путем следующего умозаключения. e
Творившие наш род знали заранее, какая безудержность
в еде и питье будет обуревать нас; они предвидели, что
по своей жадности мы станем поглощать и того и другого
больше, чем велят умеренность и необходимость. Опа-
саясь поэтому, как бы не разразился свирепый мор и еще
не завершенный род смертных не исчез навсегда, они
предусмотрительно соорудили для приема излишков 73
питья и еды ту кладовую, что именуют нижней по-
лостью, и наполнили ее извивами кишок, дабы пища не
слишком быстро покидала тело, принуждая его требо-
вать новой пищи и тем склоняя к ненасытности, и дабы
род человеческий из-за чревоугодия не стал чужд фило-
софии и Музам, явив непослушание са́мому божествен-
ному, что в нас есть.

Что касается костей, мышц и вообще всей подобной b
природы, то с ней дело обстоит вот как: начало всего
этого — рождение мозга; в нем укоренены те узы жизни,
которые связуют душу с телом, в нем лежат корни
рода человеческого. Но сам мозг рожден из другого.
Дело было так: среди всех исходных треугольников бог
выбрал и обособил наиболее правильные и ровные, кото-
рые способны были в наибольшей чистоте представлять
огонь и воду, воздух и землю; затем, отделив каждое
от своего рода, он соразмерно смесил их, приготовляя c
общее семя для всего смертного рода, и устроил из этого
мозг. В нем он насадил все роды душ, а утвердив их,
разъял мозг уже при самом первом рассечении на
такое множество тел, чтобы они своим числом и устрой-
ством соответствовали вышеназванным родам. Ту долю,
которой суждено было, как некоей пашне, воспринять
семя божественного начала, он сделал со всех сторон
округлой и нарек эту долю головным мозгом, предвидя, d
что вместивший ее сосуд по завершении каждого живого
существа станет головой. Другая доля должна была по-
лучить оставшуюся, то есть смертную, часть души; ее

он разъял на округлые, и притом продолговатые, тела, также наименовав их все в целом мозгом, хоть и не в прямом смысле. От них, как от якорей, он протянул узы, долженствующие скрепить всю душу, а вокруг этой основы начал сооружать все наше тело, прежде всего одев мозг твердым костным покровом.

e Вот как он построял кость. Отобрав просеиванием чистую и гладкую землю, он замесил ее и увлажнил мозгом; после этого он ставит смесь в огонь, затем окунает в воду, потом снова в огонь и снова в воду. Закалив ее так по нескольку раз в огне и воде, он сделал ее неразрушимой и для того, и для другого. В дело он употребил ее прежде всего затем, чтобы выточить из нее костную сферу вокруг головного мозга, оставив в этой сфере
74 узкий проход; а для прикрытия затылочного и спинного мозга он изваял из этой же смеси позвонки, которые наложил друг на друга, как складывают дверные петли, протянув этот ряд от головы через все туловище. Так он замкнул все семя в защитную камнеподобную ограду и в последней построил суставы, прибегнув к посредствующей силе иного, дабы обеспечить подвижность и гибкость.

Далее он усмотрел, что природа кости сверх должно-
b го хрупка и несгибаема и что, если ей к тому же придется терпеть жар, а после охлаждаться, она не устоит против костоеды, которая загубит заключенное в ней семя; поэтому он измыслил род сухожилий и плоти. Сухожилия, связав друг с другом все члены, должны были своими сокращениями и растяжениями доставить возможность телу сгибаться и разгибаться в суставах; что до плоти, то ей назначено было служить защитой от жара и укрытием от холода, а равно и как бы войлочной подушкой, предохраняющей от ушибов, ибо напору тел она
c может противопоставить упругую податливость. К тому же в ней таится теплая влага, которая летом выступает в виде пота и увлажняет кожу, уготовляя всему телу приятное охлаждение, а зимой, напротив, наилучшим образом разгоняет подступающую и обнимающую тело стужу силой скрытого в ней огня. Таков был замысел Ваятеля, и вот он соединил в должных количествах воду, огонь и землю, а после замесил их на острой и соленой
d закваске — так получилась мягкая и насыщенная соками плоть. Что касается природы сухожилий, то ее он образовал, смешав кость с еще не заквашенной плотью, и этой промежуточной смеси дал желтый цвет. Вот почему

сухожилия получились более крепкими и тягучими, чем
плоть, но более мягкими и влажными, чем кость.

Итак, всем этим он покрыл кости вместе с лежащим
в них мозгом, связуя их посредством сухожилий, а свер-
ху окутывая одеянием плоти. При этом кости, в которых e
больше всего души[99], он окутал наименее толстой
плотью, а самые бездушные — наибольшей и особенно
плотной; что касается костных сочленений, то, когда
особые соображения не требовали чего-то иного, он
взращивал на них опять-таки лишь скудную плоть,
чтобы она не стеснила сгибание суставов и не обрекла
тело на малоподвижность и беспомощность. Не желал он
и того, чтобы обильные и плотные толщи мышц, нале-
гая друг на друга и грубея от этого, притупили ощуще-
ние, отчего последовало бы угасание памяти и расслаб-
ление умственных способностей. Вот почему бедренные
и берцовые, тазовые, плечевые и локтевые кости, а 75
также и вообще все кости, которые не имеют сочлене-
ний и в своем мозгу содержат мало души, а значит,
лишены мышления,— все это было щедро покрыто
плотью; напротив, то, что несет в себе разум, покрыто ею
куда меньше, кроме тех случаев, когда плоть сама по
себе служит носителем ощущений: таково устройство
языка. Но большей частью дело обстояло так, как ска-
зано выше, ибо в природе, рожденной и живущей в силу
необходимости, плотная кость и обильная плоть никак b
не могут ужиться с тонким и отчетливым ощущением.
Если бы то и другое было совместимо, строение головы
было бы наделено всем этим в преизбытке, и тогда род
человеческий, нося на плечах столь мясистую, жили-
стую и крепкую голову, получил бы вдвое, а то и во много
крат более долгую, а притом и более здоровую и беспе-
чальную жизнь. И вот, когда демиурги нашего рождения
оказались перед выбором, сообщить ли созидаемому ро-
ду больше долговечности, но меньше совершенства
или меньше долговечности, но больше совершенства, они
единодушно решили, что более короткую, но зато луч- c
шую жизнь каждый, безусловно, должен предпочесть
более долгой, но худшей. В соответствии с этим они пок-
рыли голову рыхлой костью, не наложив сверху плоти и
даже не дав ей сухожилий, ибо суставов здесь все равно
не было. Поэтому голова являет собой самую чувстви-
тельную и самую разумную, но также и намного слабей-
шую часть каждого мужчины. По тем же причинам бог
прикрепил сухожилия лишь к самому низу головы, d

однородно обвив ими шею и соединив с ними края челюстных костей под лицом; весь остальной запас сухожилий он распределил между прочими членами, связуя суставы. Что касается нашего рта, то строители снабдили его нынешним его оснащением — зубами, языком и губами, имея в виду как необходимое, так и наилучшее:
e вход они созидали ради необходимого, а выход — ради наилучшего. В самом деле, все, что входит в тело и питает его, относится к необходимому, между тем как изливающийся наружу поток речей, служа мысли, являет собою прекраснейший и наилучший из всех потоков.

И все же голову нельзя было оставить при одном голом костяном покрове, без защиты против годовых чередований жары и стужи, так же как нельзя было допустить, чтобы от обилия плоти она стала тупой и
76 бесчувственной. Между тем от еще не засохшей плоти отслоилась довольно толстая пленка, которая ныне известна под названием кожи. Благодаря мозговой влаге она прирастала и разрасталась дальше, так что окружала всю голову, а влага, поднимаясь кверху через швы, орошала ее и понудила сомкнуться на макушке как бы в узел. Что касается швов, то различия в их формах обусловлены силой круговращений мысли и питанием: если противоборство того и другого сильнее, швов больше, а если оно слабее, швов меньше.

b Всю эту кожу божество искололо кругом пронизывающей силой огня, и когда через эти проколы выступала наружу влага, то все беспримесные и теплые части испарялись; но примесь, состоявшая из тех же веществ, что и кожа, хотя и устремлялась в высоту, вытягиваясь в протяженное тело, по тонкости равное проколу, однако из-за медлительности оказывалась отброшенной окружающим воздухом обратно, врастала в кожу и пускала в
c ней корни. Так возник род волос, произрастающих из кожи; по своей ремнеобразной природе они близки к коже, но жестче и плотнее, что объясняется сжимающим воздействием холода на каждый отдельный, обособившийся от кожи волос. Когда Устроитель делал нашу голову такой косматой, он руководствовался названными причинами, и умысел его состоял в том, чтобы это
d был легкий покров мозга взамен плоти, затеняющий его летом и утепляющий зимой, но при этом не служил бы помехой его чувствительности.

Что касается переплетения сухожилий, кожи и кости на концах пальцев, то там, когда все было перемешано,

а смесь высушена, родилась жесткая кожа. Таковы были
вспомогательные причины, участвовавшие в ее созда-
нии, но самой подлинной из причин была забота о суще-
ствах, имеющих возникнуть в будущем. Те, кто уст-
роял нас, ведали, что некогда от мужчин народятся жен-
щины, а также и звери и что многие твари по многим e
причинам ощутят нужду в употреблении ногтей; вот
почему уже при самом рождении человечества они на-
метили их зачатки. Таковы, стало быть, те соображе-
ния и замыслы, которыми руководились боги, когда со-
здавали кожу, волосы и ногти на оконечностях чле-
нов.

Теперь все части и члены смертного живого суще-
ства срослись в единое целое, которому, однако, по необ- 77
ходимости предстояло жить среди огня и воздуха, а зна-
чит, терпеть от них распад и опустошение и потому по-
гибнуть. Но боги пришли ему на помощь: они произра-
стили некую природу, родственную человеческой, но
составленную из иных видов и ощущений и потому яв-
ляющую собой иной род существ; это были те самые де-
ревья, травы и вообще растения, которые ныне облаго-
рожены трудами земледельцев и служат нашей пользе,
но изначально существовали только в виде диких пород,
более древних, чем ухоженные. Все, что причастно жиз- b
ни, по всей справедливости и правде может быть названо
живым существом; так, и предмет этого нашего рассуж-
дения причастен третьему виду души, который, согласно
сказанному прежде, водворен между грудобрюшной
преградой и пупом и притом не имеет в себе ни мнения,
ни рассудка, ни ума, а только ощущение удовольствия
и боли, а также вожделения. В самом деле, растение
проходит свой жизненный путь чисто страдательным
образом, оно движется лишь в самом себе и в отношении
себя и противостоит воздействию внешнего движе- c
ния, пользуясь собственным, так что оно не видит
и не понимает своего состояния и природы. Поэтому,
безусловно, оно живет и являет собой не что иное, как
живое существо, однако прикреплено к своему месту и
укоренено в нем, ибо способности двигаться [вовне]
своей силой ему не дано.

Итак, все эти породы растительного царства произ-
растили они, мощные, нам, менее сильным, для пропи-
тания. Затем они же прорубили в самóм нашем теле про-
токи, как прорубают в саду водоотводные канавы, дабы
оно орошалось притоком влаги [100]. Прежде всего они

d провели два скрытых протока между кожей и сросшейся
с нею плотью — две спинные жилы, соответствующие
делению тела на правую и левую стороны; эти жилы
они направили вниз по обе стороны от позвоночного
столба, заключив между ними детородный мозг так,
чтобы и он поддерживался в самом цветущем состоянии,
и другие части получали равномерный приток легко
разливающейся книзу крови. После этого они разделили
жилы в области головы и переплели их таким образом,
чтобы концы жил пересекали друг друга в противо-
e положных направлениях; те, которые шли от правой
стороны тела, они направили к левой, а те, которые
шли от левой, — соответственно к правой. Это было
сделано, чтобы голова получила помимо кожи лишнюю
связь с туловищем, поскольку она не имеет идущих по
кругу до макушки сухожилий; другая цель состояла
в том, чтобы ощущения, исходящие от обеих сторон,
отчетливо получало все тело в целом.

Затем они начали устраивать водоснабжение таким
78 способом, который станет нам понятнее, если мы напе-
ред согласимся, что все тела, составленные из меньших
частиц, непроходимы для больших, между тем как тела,
составленные из больших частиц, проходимы для
меньших. Поскольку же из всех родов самые малые
частицы имеет огонь, значит, он прорывается сквозь
воду, землю, воздух, а равно и сквозь все, что состоит из
этих трех родов, так что для него нет ничего непроходи-
мого. Если мы это будем иметь в виду применительно к
нашей брюшной полости, обнаружится следующее: ког-
да в нее входят яства и напитки, они там и остаются,
b но воздух и огонь не могут быть ею удержаны, поскольку
имеют меньшие сравнительно с нею частицы. К этим
веществам и прибег бог, вознамерившись наладить отток
влаги из брюшной полости в жилы. Он соткал из возду-
ха и огня особое плетение, похожее на рыболовную
вершу и у входов имевшее две вставленные воронки,
одна из которых в свой черед разделялась на два рукава;
от этих воронок он протянул кругом во все стороны
подобия канатиков, доведенные до самых краев плете-
c ния; при этом всю внутренность верши он составил из
огня, а воронки и оболочку — из воздушных частиц.
Затем он взял свое изделие и снабдил им то существо,
что было им изваяно, а действовал при этом вот как:
отверстия воронок он утвердил во рту, поскольку же их
было две, то одну из них он вывел через дыхательные

пути в легкие, а другую — мимо дыхательных путей в
брюшную полость; при этом первую он рассек на две ча-
сти, проведя к обеим общий проход через отверстия носа,
так что, если проход через рот оказывается закрытым,
приток воздуха восполняется по другому проходу.
Далее, всю оболочку верши он прикрепил вокруг поло- d
сти тела и устроил так, чтобы все это попеременно то
втекало в воронки — притом мягко, ибо последние со-
стоят из воздуха,— то вытекало из воронок, при этом
плетение утопало бы в глубине тела, которое пористо, а
затем сызнова выходило наружу, между тем как огни-
стые лучи, заключенные в теле, следовали бы за движе-
нием воздуха в том и другом направлении. Все это долж-
но непрестанно продолжаться, пока не распадутся жиз- e
ненные связи смертного существа; и мы беремся утверж-
дать, что именно это учредитель имен нарек вдыханием и
выдыханием. Благодаря всей этой череде действий и со-
стояний орошаемое и охлаждаемое тело наше получает
питание и жизнь, ибо всякий раз, как дыхание соверша-
ет свой путь внутрь и наружу, сопряженный с ним
внутренний огонь следует за ним, вновь и вновь прохо-
дит через брюшную полость, охватывает находящиеся
там еду и питье, разрушает их, разнимая на малые доли, 79
затем гонит по тем порам, сквозь которые проходит сам,
направляя их в жилы, как воду из родника направляют
в протоки, и таким образом понуждает струиться через
тело, словно по водоносному рву, струи, текущие по
жилам.

Но рассмотрим еще раз причины, по которым уст-
ройство дыхания возникло именно таким, каким остает-
ся поныне. Дело обстоит следующим образом. Поскольку
не существует пустоты, куда могло бы устремиться дви- b
жущееся тело, а выдыхаемый нами воздух движется на-
ружу, для всякого должно быть ясно, что идет он отнюдь
не в пустоту, но выталкивает со своего места соседний
воздух; тот в свою очередь гонит с места воздух, который
окажется рядом, а тот передает толчок дальше, так что
весь окружающий воздух оказывается перемещенным в
то место, откуда вышло дыхание, а войдя туда и напол-
нив эту полость, воздух следует по тому же пути. Все
это происходит одновременно, как поворот колеса,
ведь пустоты не существует. Поэтому пространство гру- c
ди и легких, откуда вышло дыхание, снова наполняется
обступившим тело воздухом, который погружается в по-
ры плоти и совершает свой круговорот; когда же этот

воздух обращается вспять и идет сквозь тело наружу, он
в свою очередь становится виновником кругового толчка,
загоняющего дыхание в проходы рта и ноздрей. Следует
предположить, что начало всего этого имеет вот какую
d причину: всякое живое существо обладает очень боль-
шим внутренним теплом в крови и в жилах, являющих
собою как бы источник телесного огня; именно его мы
уподобляли плетению нашей верши, когда говорили, что
внутренняя ее часть соткана целиком из огня, в то время
как внешние части — из воздуха. Между тем до́лжно
признать, что все горячее от природы стремится нару-
жу, в соответствующее ему по природе место; поскольку
же у него есть лишь два выхода, один из которых ведет
наружу сквозь тело, а другой через рот и ноздри,
e то стоит горячему устремиться в какой-либо один выход,
как оно круговым толчком гонит воздух в другой, причем
вдавленный [воздух] попадает в огонь и разогревается,
а вышедший — охлаждается. И вот когда соотношение
теплоты изменится и [воздух] станет более горячим у
другого выхода, он в свою очередь сильнее устремится
туда, куда повлечет его природа, а круговой толчок пого-
нит [воздух] к противоположному выходу. Бесконечная
череда этих действий и противодействий образует круго-
ворот, направленный то туда, то сюда, который и дал
начало входу и выходу.

Здесь же следует искать объяснение тому, что́ про-
80 исходит, когда ставят банки, а равно и при глотании
или при метании предметов — несутся ли они высоко
над землей или по ее поверхности. Сюда относятся также
звуки, которые в зависимости от своей быстроты или
медленности представляются высокими или низкими,
причем иногда они несозвучны между собой, ибо произ-
водимое ими в нас движение лишено подобия, иногда же,
напротив, дают созвучие благодаря согласованности дви-
жения. Все дело в том, что, когда более медленные
звуки настигают движения более быстрых, ранее дошед-
ших до нашего слуха, те оказываются уже обессилев-
шими, а их движения — подобными движениям, кото-
b рые вносят при своем запоздалом прибытии более мед-
ленные звуки; таким образом, последние не становятся
причиной разлада, но вместо этого начало медленного и
конец быстрого движения уподобляются друг другу, и
так возникает единое состояние, в котором высокое и
низкое звучания смешаны [101]. При этом неразумные по-
лучают удовольствие, а разумные — светлую радость от

того, что и смертные движения через подражание
причастны божественной гармонии.

Подобным образом следует объяснять также все, что
случается при струении вод и падении молний, а равно
и пресловутое притяжение, будто бы исходящее от янта- c
рей и гераклейских камней [102]. На деле ничто не облада-
ет притяжением, но по причине отсутствия пустоты все
вещи передают друг другу круговой толчок, то разде-
ляясь при этом, то сплачиваясь и постоянно меняясь
местами; в переплетениях всех этих состояний истинно-
му исследователю природы и откроются причины всего
чудесного.

Ведь и дыхание, с которого у нас началась речь, со- d
вершается, как уже было сказано, таким же образом и
в силу тех же причин: огонь рассекает пищу, следует
за дыханием внутрь тела; при этом своем следовании он
наполняет жилы, черпая для этого из брюшной полости
вещества, им же разложенные, и таким образом у любо-
го живого существа происходит обильное орошение пи-
тательной влагой. Поскольку же эти вещества только
что претерпели рассечение и притом сродны нам, ибо
взяты от плодов и зелени, произращенных богом нам в
пищу, они принимают от перемешивания всевозможные e
цвета, но безусловно преобладающим оказывается крас-
ный цвет, обязанный своим возникновением секущему
действию огня, запечатленному и на жидкости. Отсюда
цвет струящейся по телу влаги таков, как мы только что
сказали, а влагу эту мы зовем кровью, и от нее плоть и
все тело получают свое пропитание, причем всякая ис- 81
тощившаяся часть восполняет свою убыль из орошенных
частей. Способ, которым осуществляет себя это воспол-
нение и опустошение, соответствует общему движению
во Вселенной, где все движется по направлению к тому,
что ему родственно. В самом деле, вещества, окружаю-
щие наше тело, непрестанно разлагают его и распреде-
ляют разложившееся таким образом, что каждая частица
отходит к родственному виду; с другой стороны, состав-
ные части крови, которые претерпели в нашем нутре
дробление и теперь замкнуты в теле любого существа
как в своем собственном небе, принуждены подражать b
вселенскому движению: каждая отделившаяся внутри
тела частица устремляется к тому, что ей сродно, и зано-
во восполняет образовавшуюся пустоту.

Если отток частиц превышает приток, любое суще-
ство хиреет, в противном случае оно набирает силы.

Соответственно когда строение всего существа еще юно
и треугольники составляющих его родов новенькие,
словно только из мастерской, связь членов обнаруживает
большую прочность [103], в то время как все тело в целом
c нежное, ведь оно недавно родилось из мозга и было
вскормлено молоком. Когда это тело принимает в себя
входящие извне треугольники, из которых состоят еда и
питье, то его собственные треугольники оказываются
свежее и сильнее появившихся, а потому одолевают и
рассекают их, благодаря чему живое существо увеличи-
вается от изобилия частиц, подобных его собственным.
Но стоит корням треугольников расслабиться от нескон-
чаемой и многолетней борьбы с неисчислимыми против-
d никами, как тело уже не способно рассекать треугольни-
ки пищи, доводя их до подобия своим собственным;
напротив, последние сами легко дробятся под напором
пришлых. Тогда всякое живое существо, изнемогши,
впадает в то состояние, которое мы именуем старостью.
В конце концов и те узы, что связуют треугольники моз-
га, не справляются с напором, размыкаются и в свою
очередь дают распуститься узам души, которая обретает
свою природную свободу и отлетает с радостью,
e ибо все противное природе тягостно, а все происходящее
сообразно с природой приятно. Значит, и смерть тягост-
на и насильственна лишь тогда, когда приходит от неду-
гов и ран, когда же она в согласии с природой замыкает
течение старости, это самая безболезненная из всех
смертей, которая совершается скорее с удовольствием,
нежели с мукой [104].

Что касается недугов, то их происхождение, пожа-
82 луй, ясно каждому. Поскольку тело наше сплотилось
из четырех родов — земли, огня, воды и воздуха, стоит
одному из них оказаться в избытке или в недостатке
или перейти со своего места на чужое, стоит какой-либо
части (вспомнив, что как огонь, так и прочие роды яв-
ляют не одну разновидность) воспринять в себя не то,
что нужно, тут же, как и в случае других подобных на-
рушений, возникают смуты и недуги; от этих несообраз-
ных с природой событий и перемещений прохладные
b части тела разгорячаются, сухие — набухают влагой,
легкие — тяжелеют и вообще все тело претерпевает
всяческие изменения. Лишь тогда, утверждаем мы, мо-
жет что-либо сохранить самотождественность и оста-
ваться целым и невредимым, когда тождественное приб-
лижается к тождественному и удаляется от него тожде-

ственно, единообразно и в должном соотношении; но все, что нарушает это своим притоком или оттоком, становится причиной неисчислимых и многообразных перемен, недугов и пагуб.

Однако в природе есть и другие соединения; с ними
связан второй разряд недугов, и для нашей любознатель- c
ности находится и другое объяснение болезней. Правда,
поскольку мозг, кости, мышцы и сухожилия построены
из вышеупомянутых [родов] (да и кровь родилась из
них же, хотя и иным способом), недуги поражают все
это большей частью именно так, как мы раньше сказали,
однако самые тяжелые из них становятся особо опасными вот по какой причине: стоит образованию этих
частей принять обратный ход, и они обречены на распад,
ведь при естественном порядке вещей мышцы и сухожилия возникают из крови (причем сухожилия возникают
из сродных им кровяных волокон, а плоть — из сгустков
той крови, которая не имеет волокон); далее, от сухожи- d
лий и плоти в свою очередь отделяется клейкое и жирное вещество, которое приклеивает плоть к кости и одновременно способствует росту последней, заключающей в
себе мозг, между тем как чистейшая его часть, составленная из самых гладких и скользких треугольников,
просачивается сквозь плотную костяную толщу, по капле льется из кости и орошает мозг; когда рождение
каждого из этих веществ происходит в таком порядке, e
следствием, как правило, бывает здоровье, но извращение порядка порождает недуги. Так, стоит плоти снова
растечься и выпустить жижу обратно в жилы, как
последние оказываются переполнены как воздухом, так
и самой разнообразной кровью, различного цвета и степени горечи, а также остроты и солености, несущей в
себе множество видов желчи, сыворотки и флегмы [105].
Поскольку все эти вещества возникли в обратном порядке и таят в себе порчу, они губительно действуют прежде
всего на саму кровь; они не доставляют телу никакого
питания, а только носятся по жилам туда и сюда, не со- 83
образуясь с порядком естественного круговорота. Между собою они в разладе, ибо не могут получить друг от друга никакой пользы, а всему, что осталось в теле устойчивого и блюдущего свое место, они враждебны и несут ему пагубу и распад. Притом та часть разлагаемой плоти, которая достаточно стара, плохо поддается размягчению; от продолжительного перегорания она чернеет; поскольку же она насквозь разъедена, ее вкус

b горек и близость с нею опасна для любой еще не повреж-
денной части тела. Иногда же, если горечь поубавится,
черному цвету сопутствует уже не горький, а острый
вкус; в других случаях горькая гниль, погружаясь в
кровь, краснеет, и от смешения красноты с чернотой
получается зеленоватый цвет, наконец, если воспали-
тельный огонь разлагает молодую плоть, с горькой
гнилью смешивается желтый цвет. Общее наименование
для всех этих вещей — «желчь»; быть может, оно
c измышлено врачами или просто кем-то, кто сумел уви-
деть за множеством различий родовое единство, требую-
щее для себя одного имени. Что касается разновидностей
желчи, то они получили особые названия сообразно
своему цвету. Так, сыворотка черной и острой желчи в
отличие от безвредной кровяной сыворотки опасна, если
под действием теплоты восприняла свойство быть соле-
ной; тогда она именуется едкой флегмой. Другая разно-
видность образуется из распада молодой и нежной пло-
ти, происходящего под воздействием воздуха; она на-
d столько вздута воздушными веяниями и объята влагой,
что образует пузырьки, по отдельности невидимые из-за
малого размера, но в совокупности создающие зримое
глазу скопление, которое состоит из пены и потому на
взгляд белое; это пронизанное воздухом разжижение
нежной плоти мы именуем белой флегмой. Водянистая
часть новообразовавшейся флегмы — это в свой черед
пот, слезы и сколько ни есть прочих жидкостей, отде-
e ляющихся при повседневном очищении тела. Все они
служат орудием недугов, когда кровь пополняется не из
еды и питья, как того требует природа, но возмещает
свою убыль вопреки естественным законам.

Впрочем, покуда какая-либо часть плоти, распадаясь
под действием недуга, сохраняет свои основы, это лишь
полбеды, можно с легкостью восстановить разрушенное.
84 Но стоит недугу поразить то, что связует мышцы с костя-
ми, стоит выделениям плоти и сухожилий перестать пи-
тать кости и сращивать их с плотью, стоит плоти под
действием недостаточного, вызывающего сухость пита-
ния сменить свою жирность, гладкость и клейкость на
грубость и соленый вкус — и все это вещество, претер-
певая описанные несчастья, отпадает от костей, сызнова
распадается на плоть и сухожилия, между тем как плоть,
b отделяясь от своих основ, оставляет сухожилия оголен-
ными и наполненными соленой влагой, а сама вновь
подхватывается током крови и умножает недуги, которые

мы уже называли. Но сколь ни тяжелы подобные страдания тела, тяжелее те, которые имеют еще более глубокую причину и обусловлены чрезмерной плотностью мышц, не дающей костям дышать и вызывающей в них гнилостный перегрев, а из-за этого — костоеду; больная кость не только перестает принимать питание, но и сама распадается и в обратной последовательности переходов c
разжижается в долженствующую ее питать влагу; та в свой черед становится плотью, между тем как плоть, возвращаясь в кровь, уготовляет такие недуги, которые еще злее, чем названные. Но всего хуже, если из-за недостаточного или чрезмерного притока каких-либо веществ будет поражена природа мозга; из этого проистекают тяжелейшие заболевания, самым верным путем ведущие к смерти, ибо тут уже все совокупное строение тела обречено перерождаться.

Для третьего рода недугов дóлжно предположить троякое происхождение: либо от дыхания, либо от d
флегмы, либо от желчи. Так, когда легкое, являющее собою как бы распределителя дыхания в теле, засоряется истекающими мокротами и потому не может дать воздуху свободных проходов, дыхание до одних мест вообще не доходит, а к другим приходит в избытке; и вот в первом случае неохлаждаемые части загнивают, между тем как во втором дыхание насильственно прорывается сквозь жилы, искривляет их, разлагает тело и застревает в его середине, у грудобрюшной преграды. Из этого возникает множество мучительных недугов, чаще всего e
сопровождающихся обильным потом. Весьма часто также воздух возникает внутри тела от разложения плоти; не находя пути наружу, оно доставляет такие же муки, как и воздух, вошедший извне с дыханием. Эти муки бывают особенно сильны, когда воздух, скопляясь и разбухая возле сухожилий и окружающих жилок, принуждает суставные связки и прилежащие к ним сухожилия сгибаться в противоположном направлении. От такого судорожного натяжения эти недуги и получили свои имена: «тетан» и «опистотон»[106]. Лечить их трудно, чаще всего они проходят под действием лихорадки.

Что касается белой флегмы, то содержащийся в ее 85
пузырьках воздух опасен, когда она заперта внутри тела; отыскав сквозь отдушины путь наружу, она становится безвредней, но разукрашивает тело белыми лишаями и другими подобными недугами. Порой она смешивается с черной желчью и тогда тревожит своими вторжениями

самое божественное, что мы имеем,— круговращения,
происходящие в нашей голове; если такой припадок
схватывает во сне, он еще не так страшен, но вот если
b он нападает на бодрствующего, бороться с ним куда
тяжелее. Поскольку природа поражаемой им части свя-
щенна, он по справедливости именуется священной бо-
лезнью [107]. Едкая и соленая флегмы являют собою источ-
ник всех недугов катарального свойства; от множества
различных мест, куда может устремиться истечение, не-
дуги эти получили много разных имен.

Напротив, так называемые воспаления различных
частей тела, именуемые так от горения и опаливания,
все обязаны своим возникновением желчи. Если желчь
обретает через отдушины тела путь наружу, она в своем
c кипении порождает всевозможные нарывы; заключен-
ная внутри, она производит множество воспалительных
недугов, и притом самый тяжелый из них тогда, когда
примешивается к чистой крови и нарушает правильное
соотношение кровяных волокон. Эти волокна рассеяны
по крови для того, чтобы поддерживать равновесие меж-
ду разреженностью и плотностью: кровь не должна ни
разжижаться от горячего настолько, чтобы просочиться
через вены, ни сгущаться сверх должного и этим мешать
d собственному бегу по жилам. К тому, чтобы блюсти эту
меру, волокна предназначены уже самым своим рожде-
нием. Если извлечь их даже из холодеющей крови мерт-
веца, весь остаток крови разлагается; напротив, если
оставить их, они быстро свертывают кровь, оказавшись
в союзе с обступившим ее холодом. Таково действие
кровяных волокон; они оказывают его и на желчь, кото-
рая по своему происхождению являет собой старую
кровь, а потом снова становится кровью из плоти. Когда
теплая и разжиженная желчь сначала лишь понемногу
поступает в жилы, она терпит под действием волокон
e свертывание и насильственное охлаждение, производя в
недрах тела озноб и дрожь. Но стоит ей нахлынуть
обильнее, она одолевает волокна своим жаром и, вски-
пев, приводит их в полный беспорядок; если же сил ее
достанет на окончательную победу, она проникает до са-
мого мозга и палит его, как бы сжигая корабельные ка-
наты отчаливающей на волю души. Когда же, напротив,
она оказывается слабее, а тело в достаточной мере
сопротивляется ее разлагающему действию, поражение
достается ей, и тогда она либо распространяется по
всему телу, либо бывает отброшена по жилам в верхнюю

или нижнюю часть брюшной полости и затем извергнута
вон из тела, словно изгнанник из волнуемого смутой
города. При своем удалении она производит кишечные 86
расстройства, кровавые поносы и прочие недуги этого
рода.
Заметим, что, если тело заболевает в основном от
избытка огня, оно подвержено непрерывной лихорадке;
если от избытка воздуха — лихорадка повторяется каж-
дый день; если от избытка воды — она бывает трехднев-
ной, ибо вода являет больше косности, нежели воздух и
тем более огонь; если от избытка земли, четвертого по
счету и самого косного рода, требующего для своего изг-
нания вчетверо больше времени,— тело подвержено че-
тырехдневной лихорадке и выздоравливает с большим
трудом.
Так возникают телесные недуги; что касается неду- b
гов души, то они проистекают из телесных следующим
образом. Нельзя не согласиться, что неразумие есть
недуг души, но существуют два вида неразумия — сума-
сшествие и невежество. Значит, все, что сродно любому
из двух названных состояний, заслуживает имени неду-
га, и тогда к самым тяжелым среди этих недугов души
придется причислить нарушающие меру удовольствия и
страдания. Когда человек упоен радостью или, напротив,
терзается огорчением, он в своей неуемной жажде не-
своевременно получить одно и освободиться от другого c
не может ничего правильно видеть и слышать; его ум
помрачен, и он в такое время менее всего способен рас-
суждать. Между тем, если у кого-нибудь, словно у особо
плодоносного дерева, мозг рождает в избытке струящее-
ся семя, такой человек по различным поводам испытыва-
ет много терзаний, но и много удовольствий, то вожде-
лея, то насыщая вожделение; обуреваемый сильнейши-
ми удовольствиями и неудовольствиями, он живет в
состоянии безумия большую часть жизни. Итак, душа
его больна и безумна по вине тела, однако все видят в d
нем не больного, но добровольно порочного человека.
На деле же любовная необузданность есть недуг души,
чаще всего рождающийся по вине одного-единственного
вещества, которое сочится сквозь поры костей и разли-
вается по всему телу. Когда так называемую невоздерж-
ность в удовольствиях хулят как добровольную пороч-
ность, хула эта почти всегда несправедлива: никто не по-
рочен по доброй воле, но лишь дурные свойства тела или e
неудавшееся воспитание делают порочного человека

порочным, притом всегда к его же несчастью и против его воли.

Что касается области страданий, то и здесь тело зачастую оказывается повинным в пороках души. Так, когда острая и соленая флегма, а также горькие желчные соки, блуждая по телу, не находят себе выхода наружу, но скапливаются внутри и возмущают примесью
87 своих паров движения души, они вызывают всевозможные душевные недуги разной силы и длительности. Поскольку же они могут вторгаться в любую из трех обителей души, то в зависимости от места, в которое они попадают, рождаются многообразные виды подавленности и уныния, дерзости и трусости, забытья и тупоумия. Если же к такой предрасположенности прибав-
b ляются порочные государственные установления, а равно и дурные речи, наполняющие как частную, так и общественную жизнь, и если при этом не изучаются уже с юных лет те науки, чья целительная сила могла бы противостоять этому злу, то под воздействием этих двух причин, совершенно неподвластных нашей воле, и становятся порочными все те из нас, кто порочен. Ответственность за это лежит скорее на зачавших, нежели на зачатых, и скорее на воспитателях, нежели на воспитуемых; и все же каждый обязан напрягать свои силы, дабы с помощью воспитания, упражнений и занятий избегнуть порока и обрести то, что ему противоположно. Впрочем, это относится уже к иному роду рассуждений.

c Напротив, весьма уместно и ко времени противопоставить всему вышесказанному повествование о средствах, силой которых поддерживается здоровье тела и здравомыслие; сама справедливость требует уделять больше внимания доброму, нежели злому. Между тем все доброе, без сомнения, прекрасно, а прекрасное не может быть чуждо меры. Значит, приходится признать, что и живое существо, долженствующее оказаться прекрасным, соразмерно [108]. Но что касается соразмерности, здесь мы привыкли принимать в расчет мелочи, а самое
d важное и существенное упускаем из виду. Когда стоит вопрос о здоровье и болезни, о добродетели и пороке, нет ничего важнее, нежели соразмерность или несоразмерность между душой и телом как таковыми. Но мы не задумываемся над этим и не понимаем, что, когда могучая и во всех отношениях великая душа восседает как бы на колеснице слишком слабого и хилого тела или когда равновесие нарушено в противоположную

сторону, живое существо в целом не прекрасно, ибо
ему не хватает соразмерности как раз в самом сущест
венном; однако, когда в нем есть эта соразмерность,
оно являет собою для каждого, кто умеет видеть, самое
прекрасное и отрадное из всех зрелищ. Ведь и тело, в ко-
тором либо длина ног, либо величина других членов e
нарушает меру, не просто безобразно: когда всем его
частям приходится работать сообща, оно то и дело подпа-
дает утомлению или судорогам, делается неустойчивым,
падает, оказываясь само же для себя причиной нескон-
чаемых бед.

То же самое следует предположить и о том двухчаст-
ном соединении, которое мы именуем живым существом.
Когда входящая в его состав душа слишком сильна для
тела и притом яростна, она расшатывает тело и напол- 88
няет его изнутри недугами; самозабвенно предаваясь
исследованиям и наукам, она его истощает; если же ее
распаляют задором и честолюбием труды учительства и
публичные или частные словопрения, тогда она перегре-
вает тело, сотрясает его устои, вызывает истечения и
притом вводит в обман большинство так называемых
врачей, понуждая их винить в происходящем неповин-
ное тело. Напротив, когда большое, превосходящее душу
тело соединяется со скудными и немощными мыслитель-
ными способностями, то, поскольку людям от природы
даны два вида вожделений — телесное вожделение к еде b
и божественнейшее в нас вожделение к разуму,—
порывы более сильной стороны побеждают и умножают
собственную силу, а душу между тем делают тупой,
непонятливой и забывчивой, навлекая на человека неве-
жество, этот злейший из всех недугов.

От того и другого есть лишь одно спасение — не воз-
буждать ни души в ущерб телу, ни тела в ущерб душе,
но давать обеим сторонам состязаться между собой,
дабы они пребывали в равновесии и здравии. Скажем,
тот, кто занимается математикой или другим делом, c
требующим сильного напряжения мысли, должен давать
и телу необходимое упражнение, прибегая к гимнастике;
напротив, тому, кто преимущественно трудится над раз-
витием своего тела, следует в свой черед упражнять ду-
шу, занимаясь музыкой и всем тем, что относится к
философии [109], если только он хочет по праву именовать-
ся не только прекрасным, но и добрым. Сообразно с этим
дóлжно заботиться и об отдельных частях [тела], подра-
жая примеру Вселенной. Ведь если то, что входит в тело, d

изнутри горячит его и охлаждает, а то, что обступает его извне, сушит и увлажняет и в придачу ему приходится терпеть последствия и того и другого воздействия, значит, тело, пребывающее в неподвижности, станет игрушкой этих воздействий, будет ими осилено и погибнет. Напротив, тот, кто, взяв за пример кормилицу и пестунью [110] Вселенной, как мы ее в свое время назвали, не дает своему телу оставаться праздным, но без устали упражняет его и так или иначе заставляет расшевелиться,
e сообразно природе поддерживает равновесие между внутренними и внешними движениями и посредством умеренных толчков принуждает беспорядочно блуждающие по телу состояния и частицы стройно располагаться в зависимости от взаимного сродства, как мы об этом говорили раньше применительно ко Вселенной, — тот, кто все это делает, не допустит враждебное соединиться с враждебным для порождения в теле раздоров и недугов, но дружественное сочетает с дружественным во имя собственного здоровья.

89 Что касается движений, наилучшее из них то, которое совершается [телом] внутри себя и самим по себе, ибо оно более всего сродно движению мысли, а также Вселенной; менее совершенно то, которое вызвано посторонней силой, но хуже всего то, при котором тело покоится в бездействии, между тем как посторонняя сила движет отдельные его части. Соответственно из всех видов очищения [111] и укрепления тела наиболее предпочтительна гимнастика; на втором месте стоит колебательное движение при морских или иных поездках, если только они не приносят усталости; а третье место занимает такой род воздействий, который, правда, приносит пользу
b в случаях крайней необходимости, но в остальное время, безусловно, неприемлем для разумного человека: речь идет о врачебном очищении тела силой лекарств. Если только недуг не представляет чрезвычайной опасности, не нужно дразнить его лекарствами. Дело в том, что строение любого недуга некоторым образом сходно с природой живого существа; между тем последняя устроена так, что должна пройти определенную последовательность жизненных сроков, причем как весь род в целом, так и каждое существо в отдельности имеет строго положенный ему предел времени, которого и достигает,
c если не вмешается сила необходимости. Сами составляющие это существо треугольники при своем соединении наделены способностью держаться только до назна-

ченного срока и не могут продлить свою жизнь долее. Таким же образом устроены и недуги, и потому обрывать их течение прежде положенного предела силой лекарств может лишь тот, кто хочет, чтобы из легких расстройств проистекли тяжелые, а из немногих — бесчисленные. Следовательно, лучше руководить недугом с помощью упорядоченного образа жизни, насколько это позволяют нам обстоятельства, нежели дразнить его лекарствами, делая тем самым беду закоренелой. d

На этом мы кончим наши рассуждения о живом существе в целом и о частях его тела, а равно и о том, как жить сообразно с рассудком, в одно и то же время осуществляя руководство самим собой и оказывая себе послушание. Но что касается того [начала], которому предстоит быть руководящим, то его чрезвычайно важно наперед снабдить силой, дабы оно смогло наипрекраснейшим и наилучшим образом осуществить свое руководительство. Впрочем, обстоятельный разбор этого предмета сам по себе составил бы особую задачу; если же e
коснуться дела лишь попутно, то имело бы смысл в связи с предшествующим заметить вот что: как мы уже не раз повторяли, в нас обитают три различных между собой вида души, каждый из которых имеет собственные движения. В соответствии с этим мы должны сейчас совсем вкратце сказать, что тот вид души, который пребывает в праздности и забрасывает присущие ему движения, по необходимости оказывается слабейшим, а тот, который предается упражнениям, становится сильнейшим; поэтому надо строго следить за тем, чтобы движения их сохраняли должную соразмерность. Что касается глав- 90
нейшего вида нашей души, то ее дóлжно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение; и эти наши слова были совершенно справедливы [112], ибо голову, являющую собою наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа, а через это оно сообщило всему телу прямую осанку.

Правда, у того, кто погряз в вожделениях или тще- b
славии и самозабвенно им служит, все мысли могут быть только смертными, и он не упустит случая, чтобы стать, насколько это возможно, еще более смертным и приумножить в себе смертное начало. Но если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумно-

му и упражняет соответствующую способность души
преимущественно перед всеми прочими, он, прикоснув-
c шись к истине, обретает бессмертные и божественные
мысли, а значит, обладает бессмертием в такой полноте,
в какой его может вместить человеческая природа [113];
поскольку же он неизменно в себе самом пестует божест-
венное начало и должным образом ублажает сопутст-
вующего ему демона (δαίμονα), сам он не может не быть
в высшей степени блаженным (εὐδαίμονα). Вообще го-
воря, есть только один способ пестовать что бы то ни
было — нужно доставлять этому именно то питание и то
движение, которые ему подобают. Между тем если есть
движения, обнаруживающие сродство с божественным
началом внутри нас, то это мыслительные круговраще-
d ния Вселенной; им и должен следовать каждый из нас,
дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира
исправить круговороты в собственной голове, нарушен-
ные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы
созерцающее, как и требует изначальная его природа,
стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать
ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили
нам как цель на эти и будущие времена.

e Вот мы, кажется, и покончили с той задачей, которую
взяли на себя в самом начале: довести рассказ о Вселен-
ной до возникновения человека. Что касается вопроса о
том, как возникли прочие живые существа, его можно
рассмотреть вкратце, не вдаваясь без особой нужды в
многословие, чтобы сохранить в этих наших речах долж-
ную меру.

Вот что скажем мы об этом: среди произошедших
на свет мужей были и такие, которые оказывались тру-
сами или проводили свою жизнь в неправде, и мы не
отступим от правдоподобия, если предположим, что они
при следующем рождении сменили свою природу на
91 женскую, между тем как боги, воспользовавшись этим,
как раз тогда создали влекущий к соитию эрос и образо-
вали по одному одушевленному существу внутри наших
и женских [тел], построив каждое из них следующим
образом. В том месте, где проток для выпитой влаги,
миновав легкие, подходит пониже почек к мочевому пу-
зырю, чтобы извергнуть оттуда под напором воздушно-
го давления воспринятое, они открыли вывод для
спинного мозга, который непрерывно тянется от головы
b через шею вдоль позвоночного столба и который мы ра-
нее нарекли семенем. Поскольку же мозг этот одушев-

лен, он, получив себе выход, не преминул возжечь в области своего выхода животворную жажду излияний, породив таким образом детородный эрос. Вот почему природа срамных частей мужа строптива и своевольна, словно зверь, неподвластный рассудку, и под стрекалом непереносимого вожделения способна на все. Подобным же образом и у женщин та их часть, что именуется маткой, или утробой, есть не что иное, как поселивший- c
ся внутри них зверь, исполненный детородного вожделения; когда зверь этот в поре, а ему долго нет случая зачать, он приходит в бешенство, рыщет по всему телу, стесняет дыхательные пути и не дает женщине вздохнуть, доводя ее до последней крайности и до всевозможных недугов, пока наконец женское вожделение и мужской эрос не сведут чету вместе и не снимут как бы d
урожай с деревьев, чтобы засеять пашню утробы посевом живых существ, которые по малости своей пока невидимы и бесформенны, однако затем обретают расчлененный вид, вскармливаются в чреве матери до изрядной величины и после того выходят на свет, чем и завершается рождение живого существа. Итак, вот откуда пошли женщины и все, что принадлежит к женскому полу.

Растить на себе перья вместо волос и дать начало племени птиц пришлось мужам незлобивым, однако легкомысленным, а именно таким, которые любили умствовать о том, что находится над землей, но в простоте душевной полагали, будто наивысшая достоверность в e
таких вопросах принадлежит зрению. А вот племя сухопутных животных произошло из тех, кто был вовсе чужд философии и не помышлял о небесном, поскольку утратил потребность в присущих голове круговращениях и предоставил руководительство над собой тем частям души, которые обитают в груди. За то, что они вели себя так, их передние конечности и головы протянулись к сродной им земле и уперлись в нее, а череп вытянулся или исказил свой облик каким-либо иным способом, в зависимости от того, насколько совершающиеся в черепе круговращения сплющились под действием праздности. 92
Вот причина, почему род их имеет по четыре ноги или даже более того: чем неразумнее существо, тем щедрее бог давал ему опоры, ибо его сильнее тянуло к земле. Те, которые были еще неразумнее и всем телом прямо-таки распластывались по земле, уже не имели нужды в ногах, и потому бог породил их безногими и пресмыкающимися. Четвертый, или водный, род существ

b произошел от самых скудоумных неучей, души которых были так нечисты из-за всевозможных заблуждений, что ваятелям тел стало жалко для них даже чистого воздуха, и потому их отправили в глубины — вдыхать мутную воду, позабыв о тонком и чистом воздушном дыхании. Отсюда ведет начало порода рыб, устриц и вообще всех водяных животных, глубинные жилища которых являют
c собою возмездие за глубину их невежества. Сообразно этому все живые существа и поныне перерождаются друг в друга, меняя облик по мере убывания или возрастания своего ума или глупости.

Теперь мы скажем, что наше рассуждение пришло к концу. Ибо, восприняв в себя смертные и бессмертные живые существа и пополнившись ими, наш космос стал видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единородным небом[114].

КРИТИЙ

Тимей, Критий, Сократ, Гермократ

Тимей. Ах, Сократ, как радуется путник, переведя 106
дух после долгого пути, такую же радость чувствую
сейчас и я, доведя до конца свое рассуждение. Богу [1] же,
на деле пребывающему издревле, а в слове возникшему
ныне, недавно, возношу молитву: пусть те из наших ре-
чей, которые сказаны как до́лжно, обратит он нам во
спасение, а если мы против воли что-то сказали несклад- b
но, да будет нам должная кара! А должная кара для
поющего не в лад состоит в том, чтобы научить его
ладу; итак, дабы впредь мы могли вести правильные
речи о рождении богов, пусть будет в ответ на нашу
мольбу даровано нам целительное снадобье, изо всех
снадобий совершеннейшее и наилучшее,— знание!
Сотворив же молитву, по уговору передаем слово Кри-
тию [2].

Критий. Принять-то слово я приму, Тимей, но,
как ты сам вначале испрашивал снисхождения, ссы- c
лаясь на необъятность твоего предмета, так и я сделаю
то же самое. Принимая во внимание, о чем мне пред-
стоит говорить, я думаю, что вправе требовать еще боль- 107
шего снисхождения. Сам знаю, что просьба моя, пожа-
луй, тщеславна и не в меру странна, однако ж приходит-
ся ее высказать. Тебе-то хорошо: кто, находясь в здравом
уме, возьмется доказывать, что ты говорил неправильно?
Но моя задача, как я попытаюсь доказать, труднее, а
потому и требует большего снисхождения.

Видишь ли, Тимей, тому, кто говорит с людьми о
богах, легче внушить к своим речам доверие, нежели b
тому, кто толкует с нами о смертных, ибо, когда
слушатели лишены в чем-то опыта и знаний, это дает
тому, кто вздумает говорить перед ними об этом, вели-
кую свободу действий. А уж каковы наши сведения о
богах, это мы и сами понимаем. Чтобы яснее показать,
что́ я имею в виду, приглашаю вас вместе со мной

обратить внимание вот на какую вещь. Все, что мы говорим, есть в некотором роде подражание и отображение [3]; между тем, если мы рассмотрим работу живописцев над изображением тел божественных и человеческих
c с точки зрения легкости или трудности, с которой можно внушить зрителям видимость полного сходства, мы увидим, что, если дело идет о земле, горах, реках и лесе, а равно и обо всем небосводе со всем сущим на нем и по нему идущим, мы бываем довольны, если живописец способен хоть совсем немного приблизиться к подобию этих предметов; и, поскольку мы не можем ничего о них знать с достаточной точностью, мы не проверяем и не
d изобличаем написанного, но терпим неясную и обманчивую тенепись. Напротив, если кто примется изображать наши собственные тела, мы живо чувствуем упущения, всегда бываем очень внимательны к ним и являем собою суровых судей тому, кто не во всем и не вполне достигает сходства.

То же самое легко усмотреть и относительно рассуждений: речи о небесных и божественных предметах мы одобряем, если они являют хоть малейшую вероятность, речи о смертном и человеческом дотошно проверяем. А потому вам до́лжно иметь снисхождение к тому, что я ныне без всякой подготовки имею сказать,
e если я и не смогу добиться во всем соответствия: помыслите, что смертное не легко, но, наоборот, затруднительно отобразить в согласии с вероятностью. Все
108 это я сказал ради того, Сократ, чтобы напомнить вам об указанном обстоятельстве и потребовать не меньшего, но даже большего снисхождения к тому, что имею поведать. Если вам кажется, что я справедливо требую дара, дайте мне его, не скупясь.

Сократ. Ах, Критий, почему бы нам тебе его не дать? И пусть уж заодно тот же дар получит у нас и третий — Гермократ. Ясно же, что немного спустя, когда ему придет черед говорить, он попросит о том же
b самом, о чем и вы. Так вот, чтобы он смог позволить себе другое вступление, а не был принужден повторять это, пусть он строит свою речь так, как если бы уже получил для нее снисхождение. Так уж и быть, любезный Критий, открою тебе наперед, как настроены зрители этого театра: предыдущий поэт имел у них поразительный успех, и, если только ты окажешься в состоянии продолжить, снисхождение тебе обеспечено [3].

Гермократ. Конечно, Сократ, твои слова отно-

сятся и ко мне, не только к нему. Ну что ж, робкие c
мужи еще никогда не водружали трофеев, Критий, а потому тебе следует отважно приняться за свою речь и, призвав на помощь Пеона [4] и Муз, представить и воспеть добродетели древних граждан.

Критий. Хорошо тебе храбриться, любезный Гермократ, когда ты поставлен в задних рядах и перед тобою стоит другой боец. Ну да тебе еще придется испытать мое положение. Что до твоих утешений и подбадриваний, то нужно им внять и призвать на по- d
мощь богов — тех, кого ты назвал, и других, особо же Мнемосину [5]. Едва ли не самое важное в моей речи целиком зависит от этой богини. Ведь если я верно припомню и перескажу то, что было поведано жрецами и привезено сюда Солоном [6], я почти буду уверен, что наш театр сочтет меня сносно выполнившим свою задачу. Итак, пора начинать, нечего долее медлить.

Прежде всего вкратце припомним, что, согласно пре- e
данию, девять тысяч лет тому назад была война между теми народами, которые обитали по ту сторону Геракловых столпов [7], и всеми теми, кто жил по сю сторону: об этой войне нам и предстоит поведать. Сообщается, что во главе последних вело войну, доведя ее до самого конца, наше государство, а во главе первых — цари острова Атлантиды; как мы уже упоминали, это некогда был остров, превышавший величиной Ливию и Азию, ныне же он провалился вследствие землетрясений и превратился в непроходимый ил, заграждающий путь мореходам, которые попытались бы плыть от нас в открытое море, и делающий плавание немыслимым [8]. О мно- 109
гочисленных варварских племенах, а равно и о тех греческих народах, которые тогда существовали, будет обстоятельно сказано по ходу изложения, но вот об афинянах и об их противниках в этой войне необходимо рассказать в самом начале, описав силы и государственное устройство каждой стороны. Воздадим эту честь сначала афинянам и поведаем о них.

Как известно, боги поделили между собой по жре- b
бию все страны земли. Сделали они это без распрей [9]: ведь неправильно было бы вообразить, будто боги не знают, что подобает каждому из них, или будто они способны, зная, что какая-либо вещь должна принадлежать другому, все же затевать об этой вещи распрю. Итак, получив по праву жребия желанную долю, каждый из богов обосновался в своей стране; обосновав-

шись же, они принялись пестовать нас, свое достояние
c и питомцев, как пастухи пестуют стадо [10]. Но если эти
последние воздействуют на тела телесным насилием
и пасут скот посредством бича, то боги избрали как бы
место кормчего, откуда удобнее всего направлять по-
слушное живое существо, и действовали убеждением,
словно рулем души, как им подсказывал их замысел.
Так они правили всем родом смертных.

Другие боги получили по жребию другие страны и
стали их устроять; но Гефест и Афина, имея общую
природу как дети одного отца и питая одинаковую
любовь к мудрости и художеству, соответственно по-
лучили и общий удел — нашу страну, по своим свойст-
вам благоприятную для взращивания добродетели и
d разума; населив ее благородными мужами, порожден-
ными землей [11], они вложили в их умы понятие о госу-
дарственном устройстве. Имена их дошли до нас, но дела
зыбыты из-за бедствий, истреблявших их потомков, а
также за давностью лет. Ибо выживали после бедствий,
как уже приходилось говорить, неграмотные горцы,
слыхавшие только имена властителей страны и кое-что
e об их делах. Подвиги и законы предков не были им
известны, разве что по темным слухам, и только памят-
ные имена они давали рождавшимся детям; при этом они
и их потомки много поколений подряд терпели
110 нужду в самом необходимом и только об этой нужде
думали и говорили, забывая предков и старинные дела.
Ведь занятия мифами и разыскания о древних событиях
появились в городах одновременно с досугом, когда
обнаружилось, что некоторые располагают готовыми
средствами к жизни, но не ранее. Потому-то имена
древних дошли до нас, а дела их нет. И тому есть у меня
вот какое доказательство: имена Кекропа, Эрехтея,
Эрихтония, Эрисихтона и бо́льшую часть других имен,
b относимых преданием к предшественникам Тесея, а со-
ответственно и имена женщин, по свидетельству Солона,
назвали ему жрецы [12], повествуя о тогдашней войне.
Ведь даже вид и изображение нашей богини, объясняе-
мые тем, что в те времена занятия воинским делом
были общими у мужчин и у женщин и в согласии с этим
законом тогдашние люди создали изваяние богини в дос-
пехах [13], — все это показывает, что входящие в одно
c сообщество существа женского и мужского пола могут
вместе упражнять добродетели, присущие либо одному,
либо другому полу.

Обитали в нашей стране и разного звания граждане, занимавшиеся ремеслами и землепашеством, но вот c
сословие воинов божественные мужи с самого начала обособили, и оно обитало отдельно [14]. Его члены получали все нужное им для прожития и воспитания, но никто ничего не имел в частном владении, а все считали все общим и притом не находили возможным что-либо d
брать у остальных граждан сверх необходимого; они выполняли все те обязанности, о которых мы вчера говорили в связи с предполагаемым сословием стражей. А вообще о нашей стране рассказывалось достоверно и правдиво, и прежде всего говорилось, что ее границы в те времена доходили до Истма, а в материковом направлении шли до вершин Киферона и Парнефа и затем спу- e
скались к морю, имея по правую руку Оропию, а по левую Асоп [15]. Плодородием же здешняя земля превосходила любую другую, благодаря чему страна была способна содержать многолюдное войско, освобожденное от занятия землепашеством. И вот веское тому доказательство: даже нынешний остаток этой земли не хуже какой-либо другой производит различные плоды и питает все- 111
возможных животных. Тогда же она взращивала все это самым прекрасным образом и в изобилии.

Но как в этом убедиться и почему нынешнюю страну правильно называть остатком прежней? Вся она тянется от материка далеко в море, как мыс, и со всех сторон погружена в глубокий сосуд пучины. Поскольку же за девять тысяч лет случилось много великих наводнений (а именно столько лет прошло с тех времен до сего дня), земля не накапливалась в виде сколько-нибудь значи- b
тельной отмели, как в других местах, но смывалась волнами и потом исчезала в пучине. И вот остался, как бывает с малыми островами, сравнительно с прежним состоянием лишь скелет истощенного недугом тела, когда вся мягкая и тучная земля оказалась смытой и только один остов еще перед нами. Но в те времена еще неповрежденный край имел и высокие многохолмные c
горы, и равнины, которые ныне зовутся каменистыми, а тогда были покрыты тучной почвой, и обильные леса в горах. Последнему и теперь можно найти очевидные доказательства: среди наших гор есть такие, которые ныне взращивают разве только пчел, а ведь целы еще крыши из кровельных деревьев, срубленных в этих горах для самых больших строений. Много было и высоких деревьев из числа тех, что выращены рукой челове-

ка, а для скота были готовы необъятные пажити, ибо
d воды, каждый год изливаемые от Зевса [16], не погибали, как теперь, стекая с оголенной земли в море, но в изобилии впитывались в почву, просачивались сверху в пустоты земли и сберегались в глиняных ложах, а потому повсюду не было недостатка в источниках ручьев и рек. Доселе существующие священные остатки прежних родников свидетельствуют о том, что наш теперешний рассказ об этой стране правдив.

e Таким был весь наш край от природы, и возделывался он так, как можно ожидать от истинных, знающих свое дело, преданных прекрасному и наделенных способностями землепашцев, когда им дана отличная земля, обильное орошение и умеренный климат. Столица же тогда была построена следующим образом. Прежде всего акрополь выглядел совсем не так, как теперь,
112 ибо ныне его холм оголен и землю с него за одну необыкновенно дождливую ночь смыла вода, что произошло, когда одновременно с землетрясением разразился неимоверный потоп, третий по счету перед Девкалионовым бедствием [17]. Но в минувшие времена акрополь простирался до Эридана и Илиса, охватывая Пикн, а в противоположной к Пикну стороне гору Ликабет [18], притом он был весь покрыт землей, а сверху, кроме немногих мест, являл собой ровное пространство. Вне его, по склонам
b холма, обитали ремесленники и те из землепашцев, участки которых были расположены поблизости; но наверху, в уединении, селилось вокруг святилища Афины и Гефеста обособленное сословие воинов за одной оградой, замыкавшей как бы сад, принадлежащий одной семье. На северной стороне холма воины имели общие жилища, помещения для общих зимних трапез и вообще
c все то по части домашнего хозяйства и священных предметов, что считается приличным иметь воинам [19] в государствах с общественным управлением, кроме, однако, золота и серебра: ни того ни другого они не употребляли ни под каким видом, но, блюдя середину между пышностью и убожеством, скромно обставляли свои жилища, в которых доживали до старости они сами и потомки их потомков, вечно передавая дом в неизменном виде подобным себе преемникам [20]. Южную сторону холма они отвели для садов, для гимнасиев и для совместных летних трапез, соответственно ею и пользуясь. Источник был один — на месте нынешнего акро-
d поля; теперь он уничтожен землятрясениями, и от него

остались только небольшие родники кругом, но людям
тех времен он доставлял в изобилии воду, хорошую для
питья как зимой, так и летом. Так они обитали здесь —
стражи для своих сограждан и вожди всех прочих элли-
нов по доброй воле последних; более всего они следили
за тем, чтобы на вечные времена сохранить одно и то же
число мужчин и женщин, способных когда угодно взять-
ся за оружие, а именно около двадцати тысяч. e

Такими они были, и таким образом они справедливо
управляли своей страной и Элладой; во всей Европе и
Азии не было людей более знаменитых и прославленных
за красоту тела и за многостороннюю добродетель души.

Теперь, что касается их противников и того, как
шли дела последних с самого начала. Посмотрим, не
успел ли я позабыть то, что слышал еще ребенком,
и выложу свои знания перед вами, чтобы у друзей все
было общим. Но рассказу моему нужно предпослать еще 113
одно краткое пояснение, чтобы вам не пришлось удив-
ляться, часто слыша эллинские имена в приложении к
варварам. Причина этому такова. Как только Солону
явилась мысль воспользоваться этим рассказом для
своей поэмы [21], он полюбопытствовал о значении имен и
услыхал в ответ, что египтяне, записывая имена родо-
начальников этого народа, переводили их на свой язык,
потому и сам Солон, выясняя значение имени,
записывал его уже на нашем языке. Записи эти находи- b
лись у моего деда [22] и до сей поры находятся у меня, и я
прилежно прочитал их еще ребенком. А потому, когда вы
услышите от меня имена, похожие на наши, пусть для
вас не будет в этом ничего странного — вы знаете, в чем
дело. Что касается самого рассказа, то он начинался
примерно так.

Сообразно со сказанным раньше, боги по жребию
разделили всю землю на владения — одни побольше,
другие поменьше — и учреждали для себя святилища и c
жертвоприношения. Так и Посейдон, получив в удел
остров Атлантиду, населил ее своими детьми, зачатыми
от смертной женщины, примерно вот в каком месте: от
моря и до середины острова простиралась равнина, если
верить преданию, красивее всех прочих равнин и весьма
плодородная, а опять-таки в середине этой равнины,
примерно в пятидесяти стадиях [23] от моря, стояла гора,
со всех сторон невысокая. На этой горе жил один из
мужей, в самом начале произведенных там на свет зем-
лею, по имени Евенор, и с ним жена Левкиппа; их d

единственная дочь звалась Клейто[24]. Когда девушка
уже достигла брачного возраста, а мать и отец ее скон-
чались, Посейдон, воспылав вожделением, соединяется с
ней; тот холм, на котором она обитала, он укрепляет, по
окружности отделяя его от острова и огораживая попе-
ременно водными и земляными кольцами (земляных
было два, а водных — три) все большего диаметра, про-
веденными словно циркулем из середины острова и на
e равном расстоянии друг от друга. Это заграждение было
для людей непреодолимым, ибо судов и судоходства
тогда еще не существовало. А островок в середине
Посейдон без труда, как то и подобает богу, привел в
благоустроенный вид, источил из земли два родника —
один теплый, а другой холодный — и заставил землю
давать разнообразное и достаточное для жизни пропита-
ние.

Произведя на свет пять раз по чете близнецов муж-
ского пола, Посейдон взрастил их и поделил весь остров
Атлантиду на десять частей, причем тому из старшей
114 четы, кто родился первым, он отдал дом матери и окрест-
ные владения как наибольшую и наилучшую долю и по-
ставил его царем над остальными, а этих остальных —
архонтами, каждому из которых он дал власть над мно-
голюдным народом и обширной страной. Имена же всем
он нарек вот какие: старшему и царю — то имя, по
которому названы и остров, и море, что именуется Ат-
лантическим, ибо имя того, кто первым получил
b тогда царство, было Атлант[25]. Близнецу, родившемуся
сразу после него и получившему в удел крайние земли
острова со стороны Геракловых столпов вплоть до ны-
нешней страны гадиритов, называемой по тому уделу,
было дано имя, которое можно было бы передать
по-эллински как Евмел, а на туземном наречии — как
Гадир[26]. Из второй четы близнецов он одного назвал
Амфереем, а другого — Евэмоном, из третьей — стар-
c шего Мнесеем, а младшего Автохтоном, из четвертой —
Эласиппом старшего и Местором младшего, и, наконец,
из пятой четы страшему он нарек имя Азаэс, а послед-
нему — Диапреп[27]. Все они и их потомки в ряду многих
поколений обитали там, властвуя над многими другими
островами этого моря и притом, как уже было сказано
ранее, простирая свою власть по сю сторону Геракло-
вых столпов вплоть до Египта и Тиррении[28].

d От Атланта произошел особо многочисленный и
почитаемый род, в котором старейший всегда был царем

и передавал царский сан старейшему из своих сыновей,
из поколения в поколение сохраняя власть в роду, и
они скопили такие богатства, каких никогда не было ни
у одной царской династии в прошлом и едва ли будут
когда-нибудь еще, ибо в их распоряжении было все необ-
ходимое, приготовляемое как в городе, так и по всей
стране. Многое ввозилось к ним из подвластных стран,
но бо́льшую часть потребного для жизни давал сам e
остров, прежде всего любые виды ископаемых твердых и
плавких металлов, и в их числе то, что ныне известно
лишь по названию, а тогда существовало на деле: само-
родный орихалк [29], извлекавшийся из недр земли в раз-
личных местах острова и по ценности своей уступавший
тогда только золоту. Лес в изобилии доставлял все, что
нужно для работы строителям, а равно и для прокормле-
ния домашних и диких животных. Даже слонов на остро-
ве водилось великое множество, ибо корму хватало не
только для всех прочих живых существ, населяющих
болота, озера и реки, горы или равнины, но и для этого 115
зверя, из всех зверей самого большого и прожорливого.
Далее, все благовония, которые ныне питает земля, будь
то в корнях, в травах, в древесине, в сочащихся смолах,
в цветах или в плодах,— все это она рождала там и от-
лично взращивала. Притом же и всякий нежный плод и
злак, который мы употребляем в пищу или из которого
готовим хлеб, и разного рода овощи, а равно и всякое
дерево, приносящее яства, напитки или умащения, нап- b
ример, непригодный для хранения и служащий для за-
бавы и лакомства древесный плод, а также тот, что мы
предлагаем на закуску пресытившемуся обедом,— все это
тогда под воздействием солнца священный остров по-
рождал прекрасным, изумительным и изобильным [30].
Пользуясь этими дарами земли, цари устроили святи-
лища, дворцы, гавани и верфи и привели в порядок всю c
страну, придав ей следующий вид.

Прежде всего они перебросили мосты через водные
кольца, окружавшие древнюю метрополию, построив
путь из столицы и обратно в нее. Дворец они с самого
начала выстроили там, где стояло обиталище бога и их
предков, и затем, принимая его в наследство, один за
другим все более его украшали, всякий раз силясь прев-
зойти предшественника, пока в конце концов не создали d
поразительное по величине и красоте сооружение.
От моря они провели канал в три плетра [31] шириной и
сто футов глубиной, а в длину на пятьдесят стадиев

вплоть до крайнего из водных колец: так они создали
доступ с моря в это кольцо, словно в гавань, приготовив
достаточный проход даже для самых больших судов.
Что касается земляных колец, разделявших водные, то
вблизи мостов они прорыли каналы такой ширины,
чтобы от одного водного кольца к другому могла
e пройти одна триера [32]; сверху же они настлали перекры-
тия, под которыми должно было совершаться плавание:
высота земляных колец над поверхностью моря была для
этого достаточной. Самое большое по окружности водное
кольцо, с которым непосредственно соединялось море,
имело в ширину три стадия, и следовавшее за ним земля-
ное кольцо было равно ему по ширине; из двух следую-
щих колец водное было в два стадия шириной и земляное
опять-таки было равно водному; наконец, водное кольцо,
опоясывавшее находившийся в середине остров, было в
стадий шириной.

116 Остров, на котором стоял дворец, имел пять стадиев
в диаметре; этот остров, а также земляные кольца и мост
шириной в плетр цари обвели круговыми каменными
стенами и на мостах у проходов к морю всюду поставили
башни и ворота. Камень белого, черного и красного цве-
та они добывали в недрах срединного острова и в недрах
b внешнего и внутреннего земляных колец, а в каменолом-
нях, где с двух сторон (διπλοῦς) оставались углубления,
перекрытые сверху тем же камнем, они устраивали сто-
янки для кораблей. Если некоторые свои постройки они
делали простыми, то в других они забавы ради искусно
сочетали камни разного цвета, сообщая им естественную
прелесть; также и стены вокруг наружного земляного
кольца они по всей окружности обделали в медь, нанося
металл в расплавленном виде, стену внутреннего вала
c покрыли литьем из олова, а стену самого акрополя —
орихалком, испускавшим огнистое блистание.

Обиталище царей внутри акрополя было устроено
следующим образом. В самом средоточии стоял недо-
ступный святой храм Клейто и Посейдона, обнесенный
золотой стеной, и это было то самое место, где они
некогда зачали и породили поколение десяти царевичей;
в честь этого ежегодно каждому из них изо всех десяти
уделов доставляли сюда жертвенные начатки. Был и
храм, посвященный одному Посейдону, который имел
d стадий в длину, три плетра в ширину и соответственную
этому высоту; в облике же постройки было нечто варвар-
ское. Всю внешнюю поверхность храма, кроме акроте-

риев[33], они выложили серебром, акротерии же — золотом; внутри взгляду являлся потолок из слоновой кости, весь изукрашенный золотом, серебром и орихалком, а стены, столпы и полы сплошь были выложены орихалком. Поставили там и золотые изваяния: сам бог на колеснице, правящий шестью крылатыми конями и головой достающий до потолка, вокруг него — сто Нереид на e
дельфинах (ибо люди в те времена представляли себе их число таким), а также и много статуй, пожертвованных частными лицами. Снаружи вокруг храма стояли золотые изображения жен и всех тех, кто произошел от десяти царей, а также множество прочих дорогих приношений от царей и от частных лиц этого города и тех городов, которые были ему подвластны. Алтарь по величине и отделке был соразмерен этому богатству; равным обра- 117
зом и царский дворец находился в надлежащей соразмерности как с величием державы, так и с убранством святилищ.

К услугам царей было два источника — родник холодной и родник горячей воды, которые давали воду в изобилии, и притом удивительную как на вкус, так и по целительной силе; их обвели стенами, насадили при них подходящие к свойству этих вод деревья и направили эти воды в купальни, из которых одни были под открытым небом, другие же, с теплой водой, были устроены b
как зимние, причем отдельно для царей, отдельно для простых людей, отдельно для женщин и отдельно для коней и прочих подъяремных животных; и каждая купальня была отделана соответственно своему назначению. Излишки воды они отвели в священную рощу Посейдона, где благодаря плодородной почве росли деревья неимоверной красоты и величины, а оттуда провели по каналам через мосты на внешние земляные кольца.
На этих кольцах соорудили они множество святилищ c
различных божеств и множество садов и гимнасиев для упражнения мужей и коней. Все это было расположено отдельно друг от друга на каждом из кольцевидных островов; в числе прочего посредине самого большого кольца у них был устроен ипподром для конских бегов, имевший в ширину стадий, а в длину шедший по всему кругу. По ту и другую сторону его стояли помещения для множества царских копьеносцев, но более верные d
копьеносцы были размещены на меньшем кольце, ближе к акрополю, а самым надежным из всех были даны помещения внутри акрополя, рядом с обиталищем царя.

Верфи были наполнены триерами и всеми снастями,
какие могут понадобиться для триер, так что всего было
вдоволь. Так было устроено место, где жили цари. Если
же миновать три внешние гавани, то там шла по кругу
начинавшаяся от моря стена, которая на всем своем
e протяжении отстояла от самого большого водного кольца
и от гавани на пятьдесят стадиев; она смыкалась около
канала, выходившего в море. Пространство внутри нее
было густо застроено, а проток и самая большая гавань
были переполнены кораблями, на которых отовсюду
прибывали купцы, и притом в таком множестве, что днем
и ночью слышались говор, шум и стук.

Итак, мы более или менее припомнили, что было
рассказано тогда о городе и о древнем обиталище. Те-
118 перь попытаемся вспомнить, какова была природа
сельской местности и каким образом она была устроена.
Во-первых, было сказано, что весь этот край лежал
очень высоко и круто обрывался к морю, но вся равнина,
окружавшая город и сама окруженная горами, которые
тянулись до самого моря, являла собой ровную гладь, в
длину три тысячи стадиев, а в направлении от моря к се-
редине — две тысячи. Вся эта часть острова была
b обращена к южному ветру, а с севера закрыта горами.
Эти горы восхваляются преданием за то, что они по мно-
жеству, величине и красоте превосходили все нынеш-
ние: там было большое количество многолюдных селе-
ний, были реки, озера и луга, доставлявшие пропитание
всем родам ручных и диких животных, а равно и огром-
ные леса, отличавшиеся разнообразием пород, в изо-
билии доставлявшие дерево для любого дела. Такова
была упомянутая равнина от природы, а над устрое-
c нием ее потрудилось много царей на протяжении многих
поколений. Она являла собой продолговатый четырех-
угольник, по большей части прямолинейный, а там, где
его форма нарушалась, ее выправили, окопав со всех
сторон каналом. Если сказать, каковы были глубина,
ширина и длина этого канала, никто не поверит, что
возможно было такое творение рук человеческих, выпол-
ненное в придачу к другим работам, но мы обязаны
передать то, что слышали: он был прорыт в глубину на
плетр, ширина на всем протяжении имела стадий,
d длина же по периметру вокруг всей равнины была десять
тысяч стадиев. Принимая в себя потоки, стекавшие с
гор, и огибая равнину, через которую он в различных
местах соединялся с городом, канал изливался в море.

От верхнего участка канала к его участку, шедшему вдоль моря, были прорыты прямые каналы почти в сто футов шириной, причем они отстояли друг от друга на сто стадиев. Соединив их между собой и с городом косыми протоками, по ним переправляли к городу e
лес с гор и разнообразные плоды. Урожай снимали по два раза в год, зимой получая орошение от Зевса, а летом отводя из каналов воды, источаемые землей.

Что касается числа мужей, пригодных к войне, то здесь существовали такие установления: каждый участок равнины должен был поставлять одного воина- 119
предводителя, причем величина каждого участка была десять на десять стадиев, а всего участков насчитывалось шестьдесят тысяч; а те простые ратники, которые набирались в несчетном числе из гор и из остальной страны, сообразно с их деревнями и местностями распределялись по участкам между предводителями. В случае войны каждый предводитель обязан был поставить шестую часть боевой колесницы, так, чтобы всего колесниц было десять тысяч, а сверх того, двух верховых коней с двумя всадниками, двухлошадную упряжку без b
колесницы, воина с малым щитом, способного сойти с нее и биться в пешем бою, возницу, который правил бы конями упряжки, двух гоплитов, по два лучника и пращника, по трое камнеметателей и копейщиков, по четыре корабельщика, чтобы набралось достаточно людей на общее число тысячи двухсот кораблей. Таковы были относящиеся к войне правила в области самого царя; в девяти других областях были и другие правила, излагать которые потребовало бы слишком много времени.

Порядки относительно властей и должностей с c
самого начала были установлены следующие. Каждый из десяти царей в своей области и в своем государстве имел власть над людьми и над большей частью законов, так что мог карать и казнить любого, кого пожелает; но их отношения друг к другу в деле правления устроялись сообразно с Посейдоновыми предписаниями[34], как велел закон, записанный первыми царями на орихалковой стеле, которая стояла в средоточии острова — внутри d
храма Посейдона. В этом храме они собирались то на пятый, то на шестой год, попеременно отмеривая то четное, то нечетное число, чтобы совещаться об общих заботах, разбирать, не допустил ли кто-нибудь из них какого-либо нарушения, и творить суд. Перед тем как приступить к суду, они всякий раз приносили друг

другу вот какую присягу: в роще при святилище Посейдона на воле разгуливали быки; и вот десять царей, оставшись одни и вознесши богу молитву, чтобы он сам избрал для себя угодную жертву, приступали к ловле,
e но без применения железа, вооруженные только палками и арканами, а быка, которого удалось изловить, заводили на стелу и закалывали на ее вершине так, чтобы кровь стекала на письмена. На упомянутой стеле помимо законов было еще и заклятие, призывавшее великие беды на головы тех, кто их нарушит. При-
120 неся жертву по своим уставам и предав сожжению все члены быка, они разводили в чаше вино и бросали в него каждый по сгустку бычьей крови, а все оставшееся клали в огонь и тщательно очищали стелу. После этого, зачерпнув из чаши влагу золотыми фиалами и сотворив над огнем возлияние, они приносили клятву, что будут чинить суд по записанным на стеле законам и карать того, кто уже в чем-либо преступил закон, а сами в будущем по доброй воле никогда не поступят противно написанному и будут отдавать и выполнять лишь такие приказания, которые сообразны с отеческими законами.
b Поклявшись такой клятвой за себя самого и за весь род своих потомков, каждый из них пил и водворял фиал на место в святилище бога, а затем, когда пир и необходимые обряды были окончены, наступала темнота и жертвенный огонь остывал, все облачались в прекраснейшие иссиня-черные сто́лы, усаживались на землю при клят-
c венном огневище и ночью, погасив в храме все огни, творили суд и подвергались суду, если кто-либо из них нарушил закон; окончив суд, они с наступлением дня записывали приговоры на золотой скрижали и вместе со сто́лами посвящали богу как памятное приношение.

Существовало множество особых законоположений о правах каждого из царей, но важнее всего было следующее: ни один из них не должен был подымать оружия против другого, но все обязаны были прийти на помощь, если бы кто-нибудь вознамерился свергнуть в одном из государств царский род, а также по обычаю
d предков сообща советоваться о войне и прочих делах, уступая верховное главенство царям Атлантиды. Притом нельзя было казнить смертью никого из царских родичей, если в совете десяти в пользу этой меры не было подано свыше половины голосов.

Столь великую и необычайную мощь, пребывавшую некогда в тех странах, бог устроил там и направил

против наших земель, согласно преданию, по следующей
причине. В продолжение многих поколений, покуда e
не истощилась унаследованная от бога природа, прави-
тели Атлантиды повиновались законам и жили в дружбе
со сродным им божественным началом: они блюли
истинный и во всем великий строй мыслей, относились к
неизбежным определениям судьбы и друг к другу с
разумной терпеливостью, презирая все, кроме доброде-
тели, ни во что не ставили богатство и с легкостью почи-
тали чуть ли не за досадное бремя груды золота и прочих 121
сокровищ. Они не пьянели от роскоши, не теряли власти
над собой и здравого рассудка под воздействием богат-
ства, но, храня трезвость ума, отчетливо видели, что и
это все обязано своим возрастанием общему согласию
в соединении с добродетелью, но когда становится пред-
метом забот и оказывается в чести, то и само оно идет
прахом и вместе с ним гибнет добродетель. Пока они так
рассуждали, а божественная природа сохраняла в них
свою силу, все их достояние, нами описанное, возраста-
ло. Но когда унаследованная от бога доля ослабела, мно-
гократно растворяясь в смертной примеси, и возобладал b
человеческий нрав, тогда они оказались не в состоянии
долее выносить свое богатство и утратили благопристой-
ность. Для того, кто умеет видеть, они являли собой
постыдное зрелище, ибо промотали самую прекрасную
из своих ценностей; но неспособным усмотреть, в чем
состоит истинно счастливая жизнь, они казались пре-
краснее и счастливее всего как раз тогда, когда в них
кипела безудержная жадность и сила.

И вот Зевс, бог богов, блюдущий законы, хорошо
умея усматривать то, о чем мы говорили, помыслил о
славном роде, впавшем в столь жалкую развращенность,
и решил наложить на него кару [35], дабы он, отрезвев c
от беды, научился благообразию. Поэтому он созвал всех
богов в славнейшую из их обителей, утвержденную в
средоточии мира, из которой можно лицезреть все
причастное рождению, и обратился к собравшимся с
такими словами...

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

ФИЛЕБ

ОБЩАЯ ДИАЛЕКТИКА ИДЕИ КАК ПОРОЖДАЮЩЕЙ МОДЕЛИ

Идейное богатство «Парменида» порождает много разных проблем, которые Платон решает в своих последующих диалогах, и прежде всего в «Филебе».

Начнем с того, что структурная сторона идеи, гениально намеченная в «Софисте», в «Пармениде» безусловно предполагается, но отнюдь не дается самим Платоном в отчетливом виде. Далее, неимоверная абстрактность диалектики *единого (одного)* и *иного* в «Пармениде» отвлекла Платона от того, что́ для него в области идей не менее важно, чем самая строгая логика категорий, а именно от субъективной стороны идеи, ведь идея для Платона и есть самая настоящая жизнь, одушевление и самосознание. Отношение между идеями и вещами сформулировано в «Пармениде» принципиально: идеи не изолированы от вещей. Но читатель остается неудовлетворенным ввиду отсутствия в «Пармениде» многих существенных подробностей в этом вопросе. Замечательная диалектика единого и иного в «Пармениде» тоже недостаточно увязана с учением об идеях, и читателю приходится самому строить в этой области те или другие предположения. Наконец, какое бы ни существовало единство между идеями и вещами, все же идеи не суть вещи и вещи не суть идеи. Между чистой идеальностью и чистой материальностью объективный идеализм должен строить ту или другую иерархию идей, иначе метафизический дуализм остается непреодоленным.

Все это Платон, несомненно, имел в виду при написании «Филеба», а также и всех остальных диалогов. Но что касается специально данного диалога, то ответы на *возбужденные* «Парменидом» вопросы даются пока еще в довольно неясном и спутанном виде, хотя именно «Филеб» ставит диалектическую проблему идеи как порождающей модели в полном объеме.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (11a — 12b)

Изображается беседа Сократа с некими молодыми людьми, Филебом и Протархом, которые отличаются софистическим образом мыслей и проповедуют удовольствие как основной принцип человеческой жизни. Филеб, более крайний в этом отношении и споривший перед этим с Сократом, уступает место более умеренному Протарху, так что в виде основной проблемы для беседы объявляется сравнительный

анализ *удовольствия* и *разумения.* Что диалог на самом деле посвящен гораздо более широким и важным проблемам, выясняется в дальнейшем.

II. Методология исследования (12c — 20e)

1. *Многочисленные виды удовольствия и разумения* (12c — 14c). Эти виды необходимо рассматривать потому, что они слишком пестры и разнообразны, вплоть до полной противоположности (12c — 14b). Особенно запутывается вопрос, если рассматривать удовольствие и разумение с точки зрения блага (14c).

2. *Единое и многое* (14c — 16c). Если видов удовольствия и видов разумения очень много, сам собою возникает вопрос о едином и многом вообще (14c — 15d); причем этот вопрос приводит собеседников в неистовый восторг (15e — 16c).

3. *Предел, беспредельное и число* (16c — 20e). Платон доводит эти понятия единого и многого до их наивысшего обобщения и получает вместо них категории предела и беспредельного с обязательным требованием к философу в отношении каждой вещи не сразу брать предел и беспредельное, но находить нечто среднее между ними, а именно количественную определенность, число. Это поясняется на примере букв (мы в этих случаях говорим «звуков»), которых бесконечное количество, но из которых каждая определенная буква не есть ни предел, ни беспредельное (16c — 17b); приводится также пример музыкальных интервалов, которые составляются не из бесконечного количества тонов, но каждый раз из высокого и низкого тонов в предположении, что между этими высоким и низким тонами есть еще какой-то средний тон (17b — e). От единого нельзя переходить прямо к беспредельному, но необходимо расчленять это единое на определенное количество элементов; также и, обращаясь к беспредельному, нельзя оставаться только в его области, если мы хотим что-нибудь определить, но необходимо устанавливать то количественное множество единиц, которое для определяемой вещи рисуется на фоне беспредельного (18a). Это вторично иллюстрируется на классификации звуков (18b — d). Итак, методология исследования удовольствия и разумения сводится не только к пониманию их как некоторого рода единиц, но и к расчленению каждого такого единства на определенного рода количественное множество (18e — 19a).

Далее следуют *интермедия* в связи с категорией добра (19a — 20c) и определение добра как совершенного самодовления, к которому все стремится, так что ни удовольствие, взятое само по себе, ни разумение, взятое само по себе, еще не есть благо (20 de).

III. Анализ удовольствия и ума (21a — 32e)

1. *Анализ удовольствия, абсолютно лишенного разумения* (20e — 21d). Он подводит к тому, что такого рода удовольствие не имеет никакого сознательного предмета; человек, испытывающий его, ни о чем не помнит и не ожидает возобновления этого удовольствия, которое, таким образом, оказывается чисто иррациональным.

2. *Анализ ума, абсолютно лишенного удовольствия* (21e). Такой ум тоже объявляется недостойным выбора.

3. *Анализ середины между удовольствием и умом, или их смешения* (22a — 32e). Поскольку ни удовольствие, ни разумение не есть высшее благо (22a — 23b), собеседники диалога применяют для анализа основные категории *беспредельного* и *предела* (23c — 24a). Но беспредельное, т. е. не имеющее конца, всегда становится то больше, то

меньше, сущность его — становление (24b — 25c), а предел характеризуется устойчивым числом, соразмерностью и согласием (25d). Следовательно, смешение того и другого приводит к *бытию* и *мере* в здоровье, в музыке, в распределении времен года и вообще к *прекрасному* (25a — 26d). Однако кроме беспредельного, предела и их смеси должна быть еще и *причина* этой смеси, т. е. определяющий ее принцип и созидающая ее сила (23d, 26a — 27b). Так что резюмируются уже четыре основных принципа определения (27b).

Удовольствие, возникающее одновременно со *страданием* (31bc), может быть то больше, то меньше, т. е. оно в существе своем есть *беспредельное* (27e — 28a), не имеющее «ни начала, ни середины, ни конца» (31a). Но что такое ум и знание с точки зрения предела? Платон тут не говорит, а прямо переходит к формулировке смешения беспредельного и предела, не очень четко отличая это смешение от четвертого принципа. Им оказывается Зевс, «царь неба и земли», причем благодаря силе причины в природе Зевса и содержатся «царственный ум» и «царственная душа» (28b — 30d). Ум есть творящая причина всех вещей (30e), точнее говоря, он «почти одного с ней рода» (31a). Эта причина приводит в порядок космическое целое — Солнце, Луну, звезды и весь круговорот Вселенной, а также весь состав живых существ с огнем, водой, воздухом и землей, восходящими тоже к космосу (28e — 29e). Заключенная в нас душа вместе со всеми красотами земного мира тоже предопределяется мировой душой, или *мудростью,* творчество которой создает годы, времена года и месяцы. Впрочем, здесь есть терминологическая путаница, так как мудрость объединяется с *умом* и *душой* (30a — c). Ум, вечно властвующий над Вселенной, снова объявляется причиной (30d). Только после этого рассматривается удовольствие, и притом как результат здоровья и гармонии одушевленного тела (31b — 32e).

IV. Анализ удовольствия с точки зрения истины и добра (33a — 53c)

1. *Жизнь богов* (33a — c). Прежде всего Платон наталкивается на такое состояние духа, которое лишено и удовольствия и страдания. Но это жизнь богов, ценность которой Платон здесь не рассматривает. Вместо этого он рассматривает разные виды удовольствия с целью приблизить их к такому виду, который будет находиться в полном диалектическом синтезе с умом. Анализ начинается с удовольствий, связанных с примитивными умственными состояниями.

2. *Удовольствие и память о нем* (33c — 36a). Память и воспоминание необходимы для истинного удовольствия, потому что иначе удовольствие как результат чувственного ощущения будет у нас исчезать в момент своего появления. Но это воспоминание о тех ощущениях, которые были и исчезли, есть явление уже не физическое, а психическое (34c). Особенно это видно на элементарных физиологических процессах (голод, жажда и пр.), в области которых не тело, но именно душа хочет заменить страдание удовольствием, причем страдания, взятые сами по себе, пока еще не истинны и не ложны.

3. *Удовольствие и мнение о нем* (37a — 44c). Далее Платон конкретизирует состояния души, соответствующие удовольствию или страданию. Речь теперь заходит именно о мнении, благодаря которому и удовольствие и страдание получают определенный, а не текучий характер и которое может то соответствовать предметам, доставляющим удовольствия или страдания, то не соответствовать им и, следовательно, быть то истинным, то ложным (37a — 41c). Мнение относительно удовольствия и страдания позволяет также судить об их

порочности или беспорочности, об их больших или малых размерах (41b — e), об их истинности или ложности (42a — c), наконец, о положительном характере удовольствия, которое вовсе не есть лишь отсутствие страдания (42d — 43c). Именно благодаря мнению, которое Платон склонен понимать здесь в виде некоторого рода оценки, бывает троякое устроение жизни — на основании удовольствия, на основании страдания и на основании отсутствия того и другого (43d — 44c).

4. *Критерий истинного удовольствия* (44d — 53c). Он заключается не в максимальных размерах удовольствия (хотя они и помогают распознать менее интенсивные удовольствия), но в рассудительности и соразмерности (44d — 45e). Рассудительность эта не считает удовольствие истинным в тех случаях, когда оно лишь частично устраняет страдание, будучи фактически с ним связанным, как, например, при физическом устранении чесотки или зуда (46a — 47d), или когда эта смесь удовольствия и страдания находится в самой душе, в которой такие состояния, как гнев, страх, тоска, тоже являются смесью удовольствия и страдания (47de); нечего и говорить о явной смеси удовольствия и страдания, которую дают нам трагедии и комедии на сцене и в жизни (48a — 50e). В противоположность этому Платон указывает на удовольствия, не смешанные со страданием, куда он относит красивые краски, прекрасные цвета, формы, весьма многие запахи и звуки, понимая под этим геометрические формы и вообще все предметы, которые не оцениваются в отношении чего-нибудь другого, но являются «вечно прекрасными сами по себе» (51a — e). Сюда же относятся и занятия науками, если они не сопровождаются какими-нибудь трудностями или неприятностями (52ab). Поэтому чистыми, или не смешанными со страданием, удовольствиями нужно называть не максимальные удовольствия, уходящие в беспредельность, но соразмерные: мера, или соразмерность, а также самоцель являются критериями истинного удовольствия (52c — e). Это поясняется на примере белизны как самого прекрасного цвета (52e — 53c).

V. Обоснование критерия истинного удовольствия при помощи диалектики бытия и становления (53c — 65e)

1. *Бытие и становление* (53c — 54c). Необходимо точнейшим образом различать то, что существует само по себе и для себя, т. е. бытие, и то, что существует только для другого, т. е. становление. Кораблестроение существует, например, только для корабля, а не само по себе; корабль же есть «определенное бытие». Все становление в целом существует ради всего бытия (53c — 54c).

2. *Удовольствие — область становления* и потому не есть благо, которое нужно понимать как нечто самодовлеющее и как цель всеобщего стремления (54c — 55a).

3. *Ум, знание и искусство* в своем подлинном виде тоже относятся не к становлению, а к бытию (55c — 59d), так как чистейшими из них являются не просто практика, ремесло, опыт и навык и не просто упражнение и труд (55e — 56a), но точнейшее измерение, куда нельзя отнести ни музыку, строящуюся не на мере, но на чуткости, приобретаемой упражнением, ни врачебное искусство, ни земледелие, ни кораблевождение, ни военное искусство, но куда относится, например, строительное искусство благодаря своим точным измерениям (56a — c) и вообще искусство счета (56c). При этом счет бывает теоретическим, как в чистой арифметике, и практическим, сводящимся просто к подсчету каких-либо, пусть неравных, предметов. Теоретический счет, конечно, выше прикладного (56a — 57a), он чище и яснее по-

следнего (57b — e). Соответственно бесприместное знание истинного, самотождественного и вечносущего является наиболее истинным не в пример искусству убеждения, которым владеет Горгий, или всякому искусству, основанному на неустойчивом становлении (58a — 59a).

4. *Выводы для проблемы смешения* (59a — 65e). Очевидно если благо как самоцель выше отдельных видов удовольствия и отдельных видов ума, знания и рассудительности, то для достижения блага необходимо смешивать не какие попало удовольствия и рассуждения, но только их предельные, истинные формы (59a — 61e), а потому причина смешения, о которой шла речь в начале диалога, являясь благом, выражается тремя основными категориями — красотой, соразмерностью и истиной (62a — 65a). Сравнивая ум и удовольствие с этими тремя категориями, мы везде находим, что им соответствует именно ум, но не удовольствие (65b — e).

VI. Иерархия пяти благ (66a — 67b)

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

«Филеб» является одним из резюмирующих диалогов Платона, в котором философия Платона дана во всех своих основных пунктах. Тем не менее, прежде чем формулировать эти основные пункты, необходимо обратить внимание на то, что «Филеб» принадлежит также и к числу наиболее путаных, неясных и несистематических платоновских диалогов.

1) Свою сравнительную характеристику удовольствия и разумения Платон почему-то начинает с категорий *единого* и *многого* (14c — 16c). Эти категории слишком отвлеченны и едва ли что-нибудь могут дать для нужного здесь анализа. В дальнейшем эти две категории без всякой мотивировки и лишь со ссылкой на божественное откровение он заменяет категориями *беспредельного* и *предела* (16c — 20e). При этом Платон явно преследует здесь диалектическую цель, которую он к тому же противопоставляет произвольной эристике (17a). Но диалектика предела и беспредельного должна была бы привести к понятию *числа,* поскольку число в его структурном и геометрическом понимании как раз и предполагает неопределенный фон и определенно начерченную на этом фоне фигуру. Вместо этого понятия числа Платон упорно пользуется неопределенным термином *смешение*, или *смесь* (μῖξις — 26b, 46b, 47d, 49c, 50c, 63e), *смешанный, смешанное* (μικτός, μικτόν — 22d, 25b, 27b, d, 61b), а о числе говорит не как о первоначальном диалектическом синтезе предела и беспредельного, но лишь применительно к отдельным случаям (16 de, 17b — e, 18a, cd, 19a, 56a).

2) Ставится вопрос о значении абстрактно взятого удовольствия и абстрактно взятого разумения, но после рассмотрения первого (20e — 21d) читатель вовсе не находит в диалоге анализа абстрактно взятого разумения, и Платон прямо переходит к *уму* уже не в абстрактном смысле слова, а в онтологическом и космическом, когда ум именуется Зевсом, правителем неба и земли и созидателем всего живого (28b — 30d). При этом неизвестно, является ли это третьим принципом, т. е. *смешением ума и удовольствия* (между прочим, это смешение именуется у Платона также жизнью, 27d), или четвертым (*причина смешения*). Скорее это, по Платону, уже четвертый принцип (30e). Впрочем, уверенности здесь у него нет, так как этот четвертый принцип, или ум, вводится здесь при помощи довольно туманных выражений, например говорится, что ум родствен причине «и даже почти одного с ней рода» (31a). Тут же вместо ума упоминается о муд-

рости (30bc). Какая разница между *умом* (νοῦς), *разумением* (φρόνησις) и *мудростью* (σοφία) — остается непонятным. Говорится и о *мировой душе* (30cd) — еще один термин. Наконец, при перечислении пяти основных благ ум объединяется с *рассудительностью* и занимает уже не первое и не второе, а только третье место, хотя на четвертом месте поставлены *знания, искусства* и так называемые *правильные мнения,* иначе говоря, тот же ум, но на этот раз, кажется, в практическом смысле слова. К тому же ум ставится здесь в одну плоскость с правильным мнением, которое, по Платону, весьма далеко от истины и не обладает никаким самостоятельным значением (66b).

Благо в «Филебе», вообще говоря, выше всякого ума и удовольствия и относится скорее к причине смешения того и другого (20d, 65a). Однако в других местах диалога читаем следующее определение: «Благо... это... разумение, мышление, память и то, что сродно с ними: правильное мнение и истинные суждения» (11b, ср. 19d, 20b). После всего этого невозможно понять, что же именно понимает здесь Платон под *умом,* если не пользоваться теми или иными гипотезами.

3) Основная часть диалога (33a — 53c) отличается необычайной рыхлостью. Это принуждает исследователей излагать структуру этой части весьма разнообразно, неуверенно и часто просто неясно. Кажется, нам удалось (после мучительных усилий) подметить подлинную последовательность в развитии всего этого рассуждения. Так как Платон ставит выше всего *ум* и *рассудительность* (65b — e), то, очевидно, платоновская мысль назревает здесь в направлении концепции *чистого ума,* подготавливая необходимые для этого элементы. И прежде всего ум не может подвергаться сплошной текучести, а должен отличаться твердой и устойчивой структурой. Отсюда при обсуждении удовольствия привлекаются такие понятия, как *память* (33c — 36e) и *мнение* (37a — 44c), причем мнение только отчасти трактуется в чистом виде, главная же цель этой главы о мнении заключается в том, чтобы выдвинуть здесь на первый план момент оценки чувственной текучести (43d — 44c). Поэтому самый термин «мнение» употребляется здесь двусмысленно, означая в одних случаях мнение как таковое, а в других — уже критерий оценки удовольствий. И действительно, приближаясь постепенно к своей концепции ума, Платон в дальнейшем начинает рассуждать именно о критерии истинного удовольствия (44d — 53c). Установить логическую связь всего этого рассуждения о мнении можно лишь гипотетически.

4) В той части диалога, которая посвящена диалектике бытия и становления (53c — 65e), Платон совершенно безукоризненно проводит эту свою любимую тему. Однако подлинным предметом исследования в диалоге оказывается не *ум* и не *удовольствие,* диалектику которых действительно можно было бы считать частным случаем диалектики бытия и становления, но *благо,* о котором философ говорит в самых возвышенных тонах и которое он определяет как самодовление и цель всего существующего (20d, 59e — 61a). Как же при этом нужно расценивать отношение ума и удовольствия к этому благу?

Во-первых, несколько удивляет то, что благо выступает в виде трех идей — *красоты, истины* и *соразмерности* (65a). Здесь неизвестно, что́ Платон понимает под красотой, что́ под истиной, что́ под соразмерностью и каким путем эти три идеи сливаются в единую идею блага. Во-вторых, при пояснении этих трех идей как источника смешения ума и удовольствия (65a — e) все время имеется в виду ум и ничего не говорится об удовольствии в положительном смысле слова, так что даже возникает вопрос: действительно ли Платон заинтересован в смешении? Здесь все время имеются в виду дурные, или максимальные, удовольствия, которые Платон, конечно, отвергает, но ни слова не

говорится о таком удовольствии, которое соответствовало бы чистому уму, было бы истинным, или чистым, и действительно находилось бы в диалектическом смешении с чистым умом. Наоборот, здесь прямо говорится, что ум прекраснее удовольствия (65e) и что «удовольствие не есть ни первое достояние, ни даже второе» (66a). Недаром Платон дважды заговаривает в диалоге (33a — c, 43d — 44c) о таком состоянии, когда нет налицо ни удовольствия, ни страданий (в первом случае он приписывает даже это состояние богам). Правда, никаких выводов из этого он не делает ни в первом, ни во втором случае; следовательно, неизвестно, зачем он об этом заговорил. Ответа на вопрос, где же тут смешение ума и удовольствия и как подвести удовольствие под категорию высшего блага с его тремя идеями, мы не получаем.

5) Весьма запутанной и неясной является также и *пятиступенчатая иерархия благ,* которой кончается диалог (66a — d). Во-первых, ни о каком благе самом по себе здесь уже нет речи, хотя именно оно раньше было объявлено *причиной смешения* (65a). Во-вторых, эти пять благ уже никакого смешения ума и удовольствия в себе не содержат. Наоборот, уму, и притом ему одному, без удовольствия, отводится третье место и отчасти четвертое (66b). Что же касается удовольствия, то ему отводится только пятое место, где нет ни слова об уме; здесь говорится только о *беспечальности* и *чистоте* этих удовольствий и о том, что они сопровождают «в одних случаях знания, а в других — ощущения» (66c).

Хуже всего (это в-третьих) обстоит дело с первыми двумя благами. Здесь почему-то уже не говорится о благе самом по себе и даже о тех его трех видах, в которых оно, по Платону, является. На первом месте стоит «все относящееся к мере, умеренности и своевременности и все то, что... принадлежит вечности» (66a). Здесь нет упоминания не только о добре, но даже и об истине и соразмерности, не говоря уже об удовольствии. Термин «мера» (μέτϱον, 66a) вообще употребляется здесь у Платона весьма неясно. Тут же рядом с этой мерой стоит «умеренность» (μέτϱιον). Какая разница между тем и другим — остается непонятным. Вторую ступень благ занимает наряду с *прекрасным, совершенным* и *достаточным* опять *соразмерное* (σύμμετϱον, 66b). Какая разница между этой *соразмерностью* второго блага и *мерой* и *умеренностью* первого блага — снова неизвестно. При перечислении тех трех идей, в виде которых является высшее благо, также упоминается *соразмерность* (в этом случае — *συμμετϱία*, 65a), которая, казалось бы, должна иметь более общее значение, поскольку здесь имеется в виду *причина смешения,* и не должна входить в число пяти более частных видов блага. А что сам Платон не разграничивал четко этих понятий, видно из одновременного употребления им терминов «мера» и «соразмерность» (μέτϱον *καὶ* σύμμετϱον, 64d) для характеристики *смеси,* а также терминов «умеренность» и «соразмерность» (μετϱιότης *καὶ* συμμετϱία, 64e) для характеристики *силы блага* в связи с *добродетелью* и *красотой.*

6) При всех этих недостатках «Филеба», которые не может не формулировать современная критическая мысль, как раз именно этот диалог существенно дополняет «Софиста» и «Парменида», поскольку рыхлость его композиции и неустойчивость терминологии не мешают нам воспользоваться отдельными глубокими суждениями, рассыпанными в беспорядке по всему диалогу. Именно если бы мы захотели формулировать основные платоновские субстанции, которыми характеризуется *бытие в целом,* или, как говорили позднейшие платоники, «основные ипостаси» («ипостась» есть только буквальный греческий перевод латинского термина «субстанция»), то и в «Филебе» они вполне налицо.

Первая и высшая субстанция очень уверенно и непререкаемо формулируется здесь Платоном как *благо,* или абсолютное и самотождественное *единство* (15a — d, 16cd, 19b, 25cd). Даже прямо говорится, что благо довлеет себе и что в этом его отличие от сущего, которое только вечно стремится к нему, но не есть оно само (20d); природа блага отличается от всего прочего, пребывая во всем, но сама ни в чем не нуждаясь (60bc, ср. 61ab, 64ab, 65a).

Теперь становится ясной и диалектика *абсолютного единого,* которую мы находим в «Пармениде» (137c — 142b), равно как и место ее во всей философии Платона. О том, что *благо* всё порождает, в «Филебе» говорится не так ярко. Но зато ярко об этом будет сказано в «Государстве» (VI 505ab, 508a — 509d). Этим рисуется всеобщая порождающая модель в ее окончательной глубине.

Вторая субстанция, по «Филебу», при всех терминологических колебаниях и неясностях все же есть *ум,* и ум, кроме того, космический или надкосмический, который в диалоге назван даже Зевсом (28b 30d). Если угодно в точности формулировать его диалектическую природу, то тут опять становится ясным, что «Филеб» — это только конкретизация «Парменида» с его учением о диалектике *относительно единого* (142b — 157b). Указанием на то, что этот платонический ум является действительно субстанцией, служит термин «мудрость» (30bc), которая есть не что иное, как сам в себе осуществлен ный и реализованный ум. Кроме того, выдвигая такие понятия, как «ум» и «мудрость», Платон заполняет отсутствующую в «Пармениде» субъективную сторону своего идеального мира, который теперь не просто состоит из диалектики категорий, но является также самосознанием и универсальным мышлением. Правда, эта сторона у Платона пока еще мало развита, но ее разовьет в ближайшее же время Аристотель в своем учении о самосозерцании космического ума, когда этот последний сам для себя является и субъектом, и объектом (Метафизика XII 9). Субъективная сторона идеи мыслится Платоном в «Филебе» также повсюду там, где он говорит о смешении ума и удовольствия.

Наконец, то, что ум в «Филебе» объявлен «царем неба и земли» (28b — 30d), творящим все существующее по своим законам, есть наилучшее выражение для понятия порождающей модели, хотя и здесь в отношении ясности концепции Платона значительно превзошел Аристотель со своим учением об уме как о форме всех форм и как о перводвигателе (Метафизика XII 7). *Идея как порождающая модель — это и есть космический ум, рассматриваемый как перводвигатель для всего существующего.* Но только этот перводвигатель у Платона и Аристотеля нельзя понимать метафизически или натуралистически — вроде какого-нибудь вещественного или силового воздействия идеального ума на материальные вещи. Это воздействие мыслится у обоих философов обязательно диалектически; что касается Платона, то эта диалектика гарантирована уже в «Пармениде» с его учением о *едином* и *ином.* Поэтому и порождающую модель у Платона ни в коем случае нельзя понимать в смысле физического воздействия на мир и на человека. Порождение мыслится здесь чисто диалектически — как непрерывное становление с бесконечными узловыми точками на линии этого становления.

Третья основная субстанция, по «Филебу»,— это *мировая душа* (30d). Здесь содержится, правда, только намек на самостоятельную субстанцию, но в связи с этим приходят на ум и другие, более пространные рассуждения Платона о том, что объяснение движения тела воздействием на него другого тела заставило бы нас уйти в бесконечность, т. е. отказаться от всякого объяснения, и что, следовательно, если объяснять какое-нибудь телесное движение, то необходимо при-

знать и то, что само себя движет и движет всем другим, иначе говоря, душу. Об этом достаточно ясно говорил Платон уже в «Федре» (245с — 246а) и еще пространнее будет говорить в «Законах» (X 896а — 899d).

Указанные три основные субстанции — *единое* (или *благо*), *мировой ум* и *мировая душа* — достаточно ясно рисуют у Платона демиургический характер идеи, т. е., выражаясь точнее, ее модельно-порождающую сущность. Окончательным результатом этого докосмического и космического моделирования является уже сам *космос* (и тем более все то, что находится внутри его), вечно живой и одушевленный, предельно упорядоченный и сформированный, хотя в то же самое время вполне вещественный, материальный и чувственно воспринимаемый (28b — 30d). Моделью этого космоса является идеальный «бесплотный космос, прекрасно властвующий над одушевленным телом» (64b). И опять-таки в «Филебе» об этом говорится довольно кратко. Но в «Тимее» (31ab) будут введены и самые эти термины — «первообраз» (παράδειγμα), «демиург» (δημιουργός) и «порождение» (γένεσις), которыми вообще будет характеризоваться творческая сила *космического ума*. Что касается «Филеба», то структурно-модельный характер основной концепции достаточно зафиксирован уже одним тем, что в иерархическом распорядке благ первое место все-таки занимает *мера*, а второе — то, что этой мерой *измеряется*.

Таким образом, поскольку объективный идеализм Платона является античным, т. е. по существу своему *космологическим идеализмом*, все основные три субстанции формулируются у него так, чтобы служить диалектическим обоснованием именно для космоса, т. е. быть для него порождающей моделью.

Остальные вошедшие в этот том диалоги Платона — «Государство», «Критий», «Тимей» — будут во многом углублять, расширять и разъяснять то, что мы находим в «Филебе».

Диалог «Филеб» относится к группе зрелых сочинений Платона и помещается приблизительно между 360 и 350 гг. * В этом диалоге нет ни драматических ситуаций, ни жанровых сцен, ни красочных портретов участников беседы, ни увлеченности спором.

Хотя в «Филебе» три действующих лица — Сократ, Филеб и Протарх, но, собственно говоря, вопрос об *удовольствии* как основном принципе человеческой жизни и об оценке *разумения* и *удовольствия* с точки зрения *высшего блага* обсуждается Сократом и Протархом, а Филеб, по имени которого назван этот диалог, вступает в разговор крайне редко и ограничивается лишь постановкой вопроса (11b) и незначительными замечаниями.

Оба молодых собеседника Сократа, Филеб и Протарх, получили хорошее риторическое образование у софистов. Во всяком случае Протарх, сын богатейшего афинянина Каллия (19b), известного своей приверженностью к софистической образованности, видимо, учился у Горгия (58а). Протарх внимательно слушает Сократа и отличается разумной умеренностью в проповеди гедонизма, чего как раз не хватает его товарищу Филебу. Филеб не засвидетельствован как историческое лицо, и высказывались предположения (О. Апельт), что имя его имеет символический смысл (Φίληβος — «любитель цветущей юности», т. е. любитель удовольствий и наслаждений, ради которых он почитал Афродиту,— см. 12b).

Публикуемый здесь перевод Н. В. Самсонова впервые был издан

* Все даты, кроме оговоренных, относятся к периоду до н. э.

в кн.: *Платон.* Полное собрание творений в 15 томах. Пг., 1924, т. IV; затем в изд.: *Платон.* Сочинения: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. Для настоящего издания перевод заново сверен И. И. Маханьковым.

[1] Понимание *блага* как *радости, удовольствия* и *наслаждения* близко к сенсуализму и гедонизму киренаика Аристиппа, ученика Сократа. Однако следует иметь в виду, что у Аристиппа удовольствие и наслаждение не лишены разумности. А тезис Филеба, подчеркивает Сократ, резко противоречит *разумению, мышлению* и *памяти*; в этом крайность суждений Филеба.— *7.*

[2] Этими словами Филеб передает нить разговора в руки Протарха. Филеб хочет сказать, что он совершил священный ритуал очищения перед самой *богиней* Афродитой, по его мнению,— покровительницей удовольствия, и уже не отвечает за дальнейший исход спора.— *8.*

[3] Сократ не без умысла ссылается на слова Филеба. Сам-то он хорошо знает, что *Афродита* не просто покровительница *удовольствия*, как это думает юный Филеб. Об Афродите см.: т. 2, Пир, прим. 40.— *8.*

[4] Сократ отделяет *Афродиту* от удовольствия, понимая имя божества в соотношении со всей глубиной его сущности. В словах Сократа о подлинном имени богини Афродиты слышится отзвук его рассуждений о правильности имен, даваемых богами, и о неточности имен, которые дают люди, ограниченные в своем знании. См.: т. 1, Кратил, 391d — 392b, 400d — 401a и прим. 15.— *8.*

[5] Сократ противопоставляет свое мнение об *удовольствии* в его различных видовых проявлениях ходячему мнению о единой природе удовольствия как блага вообще.— *9.*

[6] Метафора из морской практики: мысль — это корабль, который сорвался с якоря и который надо *пригнать назад* в гавань.— *10.*

[7] *Недосказанный миф* — букв. «прерванный», «исчезнувший», «погибший». Ср. о «спасенном» сказании в Государстве 621b *.— *10.*

[8] Здесь спор метафорически изображается как сражение. Ср. далее 15d, 16ab; см. также метафоры борьбы в Федре 236с (т. 2), в Государстве VIII 544b и Законах III 682e (т. 4).— *10.*

[9] Ср.: т. 2, Парменид 128ab, где Парменид утверждает существование *единого*, а Зенон отрицает существование *многого*, т. е., собственно говоря, оба философа утверждают одно и то же.— *11.*

[10] Пословица, которую, по словам схолиаста, произносили жители Родоса, не желавшие поднимать упавшего Колосса, причинившего массу разрушений. Здесь имеется в виду твердое, хотя и неверное, убеждение Филеба в превосходстве удовольствий. Затронув это убеждение, Сократ разрушит всю концепцию Филеба до основания.— *12.*

[11] Под *божественным даром* подразумеваются искусства и наука. О *Прометее* см.: т. 1, Протагор, 320d — 322a и прим. 31.— *13.*

[12] О *пределе* и *беспредельном* см.: т. 2, Парменид, прим. 26. Подробную трактовку беспредельного у Платона, а также предела в толковании Аристотеля дает Р. Бёри в приложении к своему изданию «Филеба» (*Bury R.G.* The Philebus of Plato. Cambridge, 1897). См. также: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 254—274. Здесь беспредельное определяется как непрерывное становление, являющееся общим фоном для устойчивых структур. Предел — это принцип устойчивости, ограниченности, оформленности. Беспредельное можно также понять как материю, а предел как форму, что и было сделано впоследствии Аристотелем.— *13.*

[13] О неразличении *звука* и буквы у античных авторов см.: т. 1, Кратил, вступит. замечания и прим. 18.— *14.*

---

* При ссылках на диалоги данного тома номер тома не указывается.

[14] Сократ говорит о том, что музыкальные интервалы распределяются по законам числа, а не как *беспредельное множество.* Разная упорядоченность интервалов создает определенные системы, или гармонии — лады (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 25).— *15.*

[15] См.: т. 1, Кратил, прим. 85.— *15.*

[16] О *Тевте* см.: т. 2, Федр, прим. 80; о разделении звуков (букв) и их значении см. также: т. 1, Кратил 424 cd и т. 2, Теэтет 203b. Классификация Тевта соответствует современным гласным, согласным и плавным (полугласным). О науке *грамматике* см.: т. 2, Софист 253ab.— *15.*

[17] См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 11.— *16.*

[18] Здесь характерные для речи Сократа поговорки. *Вторичное плавание* означает вторую попытку.— *16.*

[19] Т. е. Афродита.— *20.*

[20] См. прим. 8.— *20.*

[21] *Смешение,* или смесь, является в «Филебе» третьим принципом жизненно-эстетических категорий. Это, собственно говоря, «диалектический синтез прерывности и непрерывности, данный как подвижная структура», который соответствует у Платона числу, будучи «расчленением нерасчлененного и непрерывного беспредельного» и превращением «предела из абстрактного принципа в конкретную целостность» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 256). Вполне возможно, что эту смесь можно трактовать как единство материи (беспредельного) и формы (предела).— *24.*

[22] Подразумевается, очевидно, Афродита-Урания («Небесная»; см.: т. 2, Пир, прим. 40) с ее умеренностью и стремлением к пределу. Однако есть мнение (Бёри, Шталбаум) о том, что здесь идет речь о гармонии, сочетающей в себе телесное и духовное здоровье.— *25.*

[23] *Причина* смешения и возникновения, или творящее начало, есть не что иное, как «идейная насыщенность живой структуры», одухотворяющая ее. У Платона это ум, душа, мудрость, т. е. конкретное воплощение того абстрактного принципа, который называется пределом (см.: *Лосев А. Ф.* Указ. соч. С. 257 сл.).— *25.*

[24] *Участник* — ум, ибо идет своеобразное соревнование между умом и удовольствием, приверженцами которых выступают соответственно Протарх и Филеб.— *27.*

[25] См.: т. 1, Горгий, прим. 18.— *28.*

[26] *Искусник* — скорее всего софист, не признающий твердо установленного предела и все ставящий под сомнение.— *28.*

[27] Под *вселенским огнем* подразумевается, возможно, богиня Гестия. Ср.: т. 1, Кратил, прим. 41.— *29.*

[28] Для Платона, как и для всей античности, характерны представления об *одушевленном* космосе. Отсюда учение о макрокосме — *Вселенной* и микрокосме — человеке, обладающих аналогичной структурой, но представленных в разных пропорциях.— *30.*

[29] О *природе души Зевса* и других богов см.: т. 2, Федр, 246е — 247b; т. 1, Горгий, прим. 80.— *30.*

[30] Вопрос о *третьем состоянии* помимо радости и скорби, удовольствия и страдания подробно разрабатывается Платоном в «Государстве» (538b — 585b).— *33.*

[31] *Забвение* (букв. «Лета») Платон определяет здесь как отсутствие ощущений. Эту дефиницию можно дополнить рассуждением Сократа в «Федоне» (75d), где Сократ называет забвением «потерю знания». В «Пире» (208а) забвение — это «убыль знания».— *35.*

[32] См.: т. 1, Менон, прим. 23.— *35.*

[33] Проблема *вожделения,* занимающая важное место в психологи-

ческом учении Платона, развивается далее Аристотелем, относящим вожделение к способностям души (О душе II 3, 414а 31—414b 6).— *36.*

[34] *Голод* и *жажда* являются у Платона обычными телесными лишениями, соответствуя лишениям душевным в виде неразумия и невежества. Принятие пищи и обладание умом восстанавливают тело и душу (см.: т. 3, Государство IX 585ab).— *36.*

[35] Об *истинных удовольствиях,* присущих душе, и *ложных удовольствиях,* более свойственных телу и противоречащих природе, см.: т. 3, Государство IX 585de.— *38.*

[36] О *ложном мнении,* соответствующем ложному удовольствию, см. ниже, 36d, а также: т. 1, Горгий, прим. 15. О *правильном (истинном) мнении* см.: т. 1, Менон, прим. 44.— *39.*

[37] Букв. τὸ διαδοξάζειν εγχειρεῖν. Согласно Апельту, следует читать τὸ δι' ὁ δοξάζειν ἐγχωρεῖ: «...и то, с помощью чего мы можем мнение составить».— *41.*

[38] Здесь имеются в виду примитивные изображения богов и их символических атрибутов.— *42.*

[39] Метафора «душа — книга» внешне напоминает знаменитое суждение Дж. Локка о душе ребенка — нетронутой восковой дощечке (tabula rasa), где воспитатель может начертать новые записи, но процесс познания в целом рисуется Платону принципиально иначе.— *42.*

[40] Создание *образов* εἰκόνας *живописцем* есть не что иное, как воображение (φαντασία), объединяющее чувственные восприятия и мнение. В прим. 18 к диалогу «Софист» (см. т. 2) указана разница между античной «фантасией» и позднеевропейской *фантазией.*— *43.*

[41] Созерцание предмета издали или вблизи указывает на эффект воздушной среды, воды и зрительной перспективы, известный живописцам и не раз отмеченный Платоном. В «Государстве» говорится о «чарах» живописи, об изменении образов в воде (X 602cd). О перспективе в живописи см.: т. 2, Софист 235d — 236a.— *47.*

[42] Возможно, это намек на Гераклита, у которого читаем: «Путь вверх и вниз один и тот же» (В 60 Diels *). У Демокрита атомы в течение всей вечности носятся вверх и вниз (А 49 Diels = 45 Маков.; ср. А 61 Diels = 81 Маков.).— *48.*

[43] Кого понимать под *противниками Филеба,* отрицающими удовольствие, не совсем ясно. Это могут быть Антисфен, глава кинизма, и его последователи; могут это быть и пифагорейцы, известные своим аскетическим образом жизни, а также атомисты, проницательные исследователи природы. В списке сочинений Антисфена, например, значатся сочинения «Об удовольствии», «О благе» (Диоген Лаэрций VI 16—17). Вместе с тем хорошо известно, что одним из идеалов счастливого человека у киников считался Геракл, проведший свою жизнь в страданиях и трудах.— *49.*

[44] См.: т. 1, Менексен 247е и прим. 50.— *51.*

[45] Слова Ахиллеса (Ил. XVIII 108 сл.), оплакивающего гибель своего друга Патрокла.— *54.*

[46] Возможно, здесь содержится намек на состояние очищения от аффектов (катарсис), которое переживали зрители древнегреческого театра. Вопрос о катарсисе, впервые поднятый в связи с вопросом о трагедии Аристотелем (Поэтика 6, 1449b 27 сл.), вызвал к жизни огромную литературу. Новейшую классификацию теорий катарсиса с различными толкованиями находим в книгах: *Else G. F.* Aristotle's Poetics: the argument. Leiden, 1957. P 221—232; Aristotle's Poetics/Introd., comm. and app. by D. W. Lucas. Oxford, 1968. P. 273—290. Интерпретации соответствующего места «Поэтики» (VI 1449b, 25)

---

* Список сокращений см. на с. 624.

посвящена специальная книга: *Brunius T.* Inspiration and Katharsis. Uppsala, 1966.

Еще в древности спорили о катарсисе как принадлежности не только трагедии, но и комедии. Эти споры, возможно, нашли отклик у неоплатоника Прокла в его комментариях к «Государству» Платона (I 49 Kroll). Для Платона вообще не могло быть существенного различия между трагедией и комедией. См. также: т. 2. Пир, прим. 99. Ср. также Филеб 50ab.— *54.*

[47] См.: т. 1, Алкивиад I, прим. 46.— *55.*

[48] Ср.: т. 1, Менон 71e и Критон, прим. 11.— *56.*

[49] Отнесение *очертаний* (геометрических фигур) к чистым удовольствиям характерно для Платона (подробнее об этом см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963. С. 264—300).

Краски, или цвета, в понимании античной классики являются, с одной стороны, чем-то телесным, а с другой — некоторого рода абстрактной всеобщностью. Наиболее показательным в данном смысле является учение о цветах у Демокрита и Платона. Цвета у Платона обладают определенной формой (Менон 75bc, 76a — d) и сущностью (Кратил 423d), являясь идеальным предметом (Филеб 51cd). Белый цвет (Филеб 52e) — самый беспримесный и прекрасный, а весь космос со своими сферами представляет собой сложную цветовую гамму (Федон 110b — e). В «Тимее» (67c — 68d) дается тончайшая характеристика конкретных цветов, простых и смешанных, наиболее разреженных (например, белый цвет) и уплотненных (например, черный цвет), т. е.. уже потерявших свою «цветность», переставших быть цветом.

Звуки также доставляют людям несмешанное удовольствие, и тем больше, чем они проще, непритязательнее и безотносительнее к окружающему. «Созвучия» (ἁρμονίαι) способствуют гармонизации, т. е. укреплению расстроенной души (Тимей 47d), а вечное движение звуков в жизни космоса «является подражанием божественной гармонии» (там же, 80ab, 47d).

Запахи более тонки, чем вода, и более плотны, чем воздух (Тимей 66e), но они возбуждают удовольствия менее божественные, так как они «не сводятся к большому числу простых форм» (там же, 67a), но только к двум родам — «приятному и неприятному». См. также: т. 1, Менон, прим. 8, 14.— *58.*

[50] Кого здесь имеет в виду Сократ, трудно сказать. Большинство исследователей видят в этих *искусниках* Аристиппа и киренаиков, другие — атомистов, иные — гераклитовцев и учеников Протагора с их гипертрофией становления (ср.: т. 2, Теэтет 152d). О. Апельт выдвигает мегариков, ссылаясь на Аристотеля, который критиковал подобные взгляды в «Никомаховой этике» (VII 13, 1152b 7—13).

Что касается киренаиков с их теорией наслаждения, то они нигде не говорят о становлении наслаждения, а только о частичном, или частном, наслаждении и блаженстве, которое является суммой частичных наслаждений и предпочтительно именно своей целостностью (B 169, 170//Aristippi et cyrenaicorum fragmenta/Ed. E. Mannebach. Leiden, 1961).— *61.*

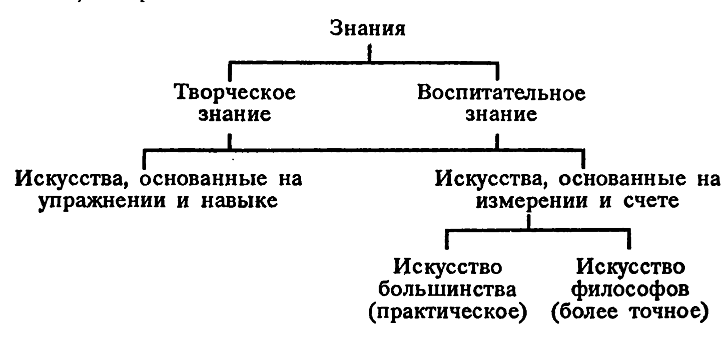
[51] Метафора из области гончарного ремесла. Ср.: т. 2, Теэтет 179d, где также идет речь о сосуде, который надлежит обследовать, «постучав» по нему.— *64.*

[52] Разделение искусств в виде таблицы см. на с. 529.— *66.*

[53] См.: т. 1, Горгий и вводные замечания к диалогу.— *67.*

[54] Имеется в виду изучение внешних явлений чувственного мира, дающих основание для мнения и фиксирующих моменты становления во времени, но не пребывание космоса в непреходящей вечности.— *68.*

Таблица к прим. 52



[55] См.: т. 1, Горгий 499а и прим. 50.— *69.*
[56] См.: т. 1, Кратил, прим. 62 и Евтифрон, прим. 20.— *71.*
[57] Ср.: Ил. IV 451—453:

Так же, как две наводненных реки, по ущелистым руслам
С горных вершин низвергая шумящие грозно потоки,
В общей долине сливают свои изобильные воды.

Пер. В. В. Вересаева.— 72.

[58] Беседа Сократа с умом и разумением (63b — 64а) — персонификация, напоминающая его беседу с Законами в «Критоне». См.: т. 1, Критон 50а — 54d и прим. 12.— *74.*

[59] В ориг. ϑερεῦσαι — букв. «поохотиться». См.: т. 1, Евтидем, прим. 37.— *75.*

[60] Этот орфический стих (fr. 14 Kern) находим у Плутарха (De E apud Delphos 391d//Plutarchi chaeronensis moralia/Rec. et emend. W. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking. Vol. III. Leipzig, 1972), где говорится о «некоем пятом, чистом и несмешанном с горем удовольствии». Ссылки на толкование этих стихов у Прокла (II 100, 23 Kroll) и на других авторов, древних и новых, приведены у Керна (Kern).— *77.*

[61] Структурный анализ основных категорий «Филеба» приведен в кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Сократ. Софисты. Платон. С. 679.— *77.*

[62] Схолиаст отмечает, что первая *чаша* предназначалась Зевсу Олимпийскому и олимпийским богам, вторая — героям, *третья* — богам-спасителям (хранителям). Чаша эта считалась совершенной (см., напр.: *Еврипид.* Андромеда: fr. 148 N.— Sn.). Ср.: т. 2, Пир, прим. 19.— *77.*

ГОСУДАРСТВО

1

В ряду знаменитых сочинений Платона диалог «Государство» — один из знаменитейших. Таким его сделали и содержание, и мастерство изложения, и близость — правда, иногда только кажущаяся — иных его идей идеям, которые волнуют нашу современность.

«Государство» — многогранное построение философской мысли. Тема его — определение *справедливости,* одного из понятий *этики.* Но в ходе рассмотрения этого понятия исследование расширяется, охватывая почти все главные — как их понимает Платон — вопросы философии. При этом те из них, решение которых необходимо для

выяснения понятия справедливости, не ограничиваются сферой *этики* и *политики*. Это вопросы об истинно сущих причинах бытия всех вещей («идеях»), о высшей из них — идее «блага», о природе человека (душа, познавательные силы души, отношение души и тела, вселение души в тело и ее судьба после смерти человека), об общественной связи между людьми, о происхождении государства и разрядов его граждан, наконец, о том, каким должно быть образцовое государство, кем и каким образом оно должно управляться, какой должна быть наиболее пригодная для его граждан система воспитания и обучения, каким должно быть разрешаемое его властями искусство и т. д.

По многосторонности философской и научной задачи, разработанной в «Государстве», диалог этот может считаться изложением *всей* системы Платона зрелого периода его жизни и деятельности, за исключением *космологии*, изложенной в «Тимее» — позднем сочинении Платона, и *диалектики*, изложенной в «Пармениде» и «Софисте».

Название сочинения «Государство» (или «О государственном строе») могло бы показаться слишком узким по отношению к его содержанию. Однако оно вполне понятно. Во-первых, в эпоху Платона в греческой философии не было еще понятия и соответственно термина, выражающего позднейшее понятие *системы*. Да и композиция диалога не отвечает форме системы: переход от вопроса к вопросу обусловлен не столько строго логическим и систематическим построением и изложением содержания, сколько свободным движением мысли в ходе беседы.

Во-вторых,— и это значительно важнее — название диалога определяется чрезвычайно существенной чертой древнегреческого мышления и мировоззрения, свойственной не только одному Платону. Черта эта составляет полную противоположность индивидуализму западноевропейского мышления Нового времени. Состоит она в убеждении, что свободный член общества неотделим от государственного целого, которому он принадлежит, и что в зависимости от этой связи и по ее образцу должны решаться все основные вопросы философии. Отсюда характеризующие «Государство» поразительные соответствия. Строению и членению сословий (классов) людей, составляющих государство (полис), соответствуют строение и членение человеческой души. Через обе эти сферы проходит и обеим свойственна *тройственность* расчленения. Для свободной части общества это сословия (или классы) *правителей* государства, *воинов*, или стражей, и *ремесленников*. Для души человека это ее «части»: *разумная, яростная*, или аффективная, и *вожделеющая*. Имеется также некоторое соответствие, правда неполное, между строением этих сфер и строением большого мира, или *космоса*, в целом. И здесь намечается некая тройственность членения: *высший мир* умопостигаемых *идей* — причин, или «первообразов», всех вещей, венчающийся запредельной, неизреченной, пребывающей на грани постижения идеей блага; *душа мира*, объемлющая мир чувственных вещей; *телесный мир* чувственно воспринимаемых *вещей*.

Особенно важна устанавливаемая Платоном в «Государстве» аналогия между строением образцового общества, воображаемого философом, и строением человеческой души. Здесь указанные соответствия определяют особенности и своеобразие учения Платона как учения объективного идеализма не только в *теории бытия (онтологии)* и *теории познания (гносеологии)*, но и в *теории общества (социологии)*.

Чрезвычайная насыщенность трактата о государстве философским содержанием, его философская многогранность стоят в тесной связи с тем, что учредителями, устроителями и правителями совершен-

ного государства должны быть, по убеждению Платона, философы, и только они.

2

Но почему? По разъяснению Платона, философы — это «люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе» (VI 484b). Напротив, тот, кто по своей неспособности блуждает посреди множества разнообразных вещей, уже не философ (там же). Такие люди «не способны, подобно художникам, усматривать высшую истину и, не теряя ее из виду, постоянно воспроизводить ее со всевозможной тщательностью, и потому им не дано, когда это требуется, устанавливать здесь новые законы о красоте, справедливости и благе или уберечь уже существующие» (VI 484cd).

Напротив, философов отличает от всех прочих людей страстное влечение к знанию, «приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие» (VI 485b). К этому бытию философы стремятся «в целом, не упуская из виду, насколько это от них зависит, ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной» (там же). Кроме указанных свойств философов отличают «правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине» (VI 485c).

Коренная способность философской натуры — это способность к созерцанию, охватывающему все целиком время и всякое бытие. Способностью этой определяются и нравственные черты подлинного философа: такой человек «и смерть не будет считать чем-то ужасным» (VI 486b), он никоим образом не может «стать неуживчивым и несправедливым» (там же). Он в высокой мере способен к учению, обладает хорошей памятью, а соразмерность и тонкость прирожденного духовного склада делает его «восприимчивым к идее всего сущего» (VI 486d). Философ не останавливается на множестве отдельных явлений, которые лишь кажутся существующими, но непрерывно идет далее, и его страсть «не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи» (VI 490b). Касается же он этой сущности тем началом своей души, которое родственно самим этим вещам. Сблизившись посредством этого начала и соединившись с подлинным бытием, породив разум и истину, «он будет и познавать, и поистине жить, и питаться» (VI 490b).

Если природные задатки и свойства философа получат должное воспитание и развитие, они непременно достигнут «всяческой добродетели» (VI 492a). Но если они посеяны и посажены не на надлежащей почве, выйдет как раз наоборот. Ошибочно полагать, будто крупные преступления и крайняя испорченность «бывают следствием посредственности» (VI 491e), они результат пылкой натуры, испорченной воспитанием. Именно наиболее одаренные души «при плохом воспитании становятся особенно плохими» (там же).

Но тот, кто избежал опасностей дурного воспитания и приблизился к природе истинного философа, обычно не находит себе признания при извращенном государственном устройстве. «...Толпе не присуще быть философом» (VI 494a). Невозможно, чтобы толпа «допускала и признавала существование красоты самой по себе, а не многих красивых вещей или самой сущности каждой вещи, а не множества отдельных вещей» (VI 493e — 494a). Неудивительно поэтому, что все те, кто занимается философией, неизбежно будут вызывать порицание как толпы, так и отдельных лиц, которые, «общаясь с чернью, стремятся ей угодить» (VI 494a).

И все же в качестве наилучших и «самых тщательных» стражей

в образцовом государстве следует ставить именно философов. Достойным этого назначения может оказаться лишь небольшое число граждан. Это те, у кого *все* качества, необходимые для лучшего стража и правителя, имеются вместе. Здесь для определения пригодности человека к тому, чем ему предстоит заниматься, необходимы самые высокие, самые строгие критерии, так как ничто «несовершенное не может служить мерой чего бы то ни было» (VI 504c); безразличное отношение к проверяемому и испытуемому менее всего допустимо в этом случае.

3

Самое важное знание при решении вопроса о правителях и стражах государства — это знание *блага,* или *идеи блага:* «через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное» (VI 505a). Благо — то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать; оно — причина знания «и познаваемости истины» (VI 508e). Как ни прекрасны познание и истина, благо — это нечто иное и еще более прекрасное. Отношение между познанием, истиной и благом — то же, что в мире видимого между светом, зрением и Солнцем. Правильно считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их самим Солнцем ошибочно. Так и в мире умопостигаемого: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но ошибочно признать которое-либо из них самим благом. Все познаваемые вещи могут познаваться «лишь благодаря благу... оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (VI 509b).

Сравнение блага с Солнцем, развитое в шестой книге «Государства» (см. 508e — 509a), есть данное в облике мифа введение в основное для философии Платона учение о различии двух областей, или двух миров: мира *умопостигаемого* и мира *видимого,* т. е. чувственно воспринимаемого, или *чувственного.* «...Считай,— говорит Платон,— что есть двое владык... один — надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем зримым...» (VI 509d).

В свою очередь каждая из обеих сфер — и область чувственно постигаемого, и область умопостигаемого — делится на две области. Для сферы *чувственно постигаемого* это, во-первых, область зрительных образов (теней, отражений на воде и на блестящих твердых предметах и тому подобного) и, во-вторых, область, в которой помещаются живые существа, люди и вообще все, что выращивается и даже изготовляется.

Внутри сферы *умопостигаемого* также обнаруживаются две области. Первую из них составляют умопостигаемые предметы, которые душа вынуждена искать с помощью образов, полученных в области чувственно постигаемого. Ищет их душа, пользуясь предположениями («гипотезами»). Но, опираясь на них, она направляется не к *началу* умопостигаемого, а только к его *следствиям.* Напротив, другую область умопостигаемого душа исследует, восходя от предпосылки к началу уже беспредпосылочному.

Это различение двух областей умопостигаемого Платон поясняет на примере исследований геометров. Геометр пользуется наглядными чертежами и делает отсюда выводы. При этом, однако, мысль его направлена не на чертеж, а на самые *фигуры,* подобием которых он служит. По словам Платона, геометры «выводы свои делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили» (VI 510d). Поскольку душа в

своем стремлении к умопостигаемому вынуждена пользоваться предположениями, она не в состоянии подняться за пределы предположений и пользуется лишь образными подобиями идей в низших вещах, в которых она находит более отчетливое их выражение. Потому-то на этой стадии исследования она не восходит к началу умопостигаемого (см. VI 511а).

Другое дело — вторая область, или «второй раздел», умопостигаемого, как это называет Платон, т. е. область, которой наш разум достигает посредством способности рассуждать (см. VI 511b). Здесь разум не выдает свои предположения за нечто изначальное: напротив, они для него по существу лишь предположения, т. е. как бы подступы и порывы, пока он не дойдет до беспредпосылочного начала всего вообще. Достигнув этого начала и придерживаясь всего в нем содержащегося, он затем нисходит к заключительным выводам. В ходе этого нисхождения он уже совершенно не пользуется ничем чувственно воспринимаемым, но только лишь самими идеями в их взаимоотношении, и его заключительные выводы относятся только к ним (там же). Таким образом, раздел умопостигаемого (он же — раздел подлинного бытия), рассматриваемый посредством умения рассуждать, достовернее того, что рассматривается посредством наук, которые исходят из предположений.

В итоге всего этого рассмотрения устанавливается полное соответствие между четырьмя областями постигаемого и четырьмя видами познавательной деятельности души, или, как их называет Платон, «четырьмя состояниями», которые возникают в душе. Высший вид этой деятельности — *разум*, второй — *рассудок*, третий — *вера* и четвертый — *уподобление*. Очень важным для последующей истории теории познания, и в особенности для истории диалектики, оказалось установленное Платоном различение между *разумом* и *рассудком*. По разъяснению самого Платона, рассудок «занимает промежуточное положение между мнением и умом» (VI 511d). Это та способность, «которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных» (там же).

4

Вся эта изложенная в книге VI «Государства» и венчающаяся *разумом* классификация познавательных способностей души представляет собой введение к учению о *бытии*, которому классификация эта строго соответствует и из которого она вытекает как его необходимое следствие. Это и есть знаменитое платоновское *учение объективного идеализма*, или теория «идей» («эйдосов»). Её основное воззрение — это уже известное нам, высказанное Платоном в самом начале его классификации познавательных способностей различение двух основных миров: мира умопостигаемого и чувственного. Излагается оно не как теоретическая доктрина или трактат, а в образе некоего мифа. Это миф, уподобляющий человеческое земное бытие темному существованию узников, скованных на дне пещеры таким образом, что они могут видеть лишь то, что у них прямо перед глазами. Во всю длину пещеры идет широкий выход для доступа света. Но люди, скованные в пещере, не могут повернуться к выходу. Они обращены своими спинами к выходу и к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине. Между этим огнем и узниками наверху проходит дорога, огражденная низкой стеной, а по той дороге за стеной идут люди и несут различную утварь, статуи и изображения живых существ, сделанные из камня или дерева. Одни из путников при этом молчат, другие переговариваются между собой.

Но ничего этого не увидят и не услышат в своей пещере прикованные в ней узники. Они видят лишь отбрасываемые огнем на стену пещеры тени от самих себя и от предметов, которые несут люди, проходящие по дороге над пещерой. Они слышат не сами речи проходящих по дороге путников, а только отзвуки или эхо их голосов, раздающиеся под сводами пещеры. Если бы заключенные в пещере были способны рассуждать, то они стали бы давать названия, но не настоящим вещам, которые проносят мимо них по дороге путники вне пещеры, а скользящим по ее стене теням. Только эти тени они принимали бы за настоящее. И звуки, разносящиеся внутри пещеры, они тоже приписали бы скользящим перед их глазами теням.

Таково положение узников пещеры, или темницы, как ее тут же называет сам Платон. Но Платон рисует не только их нынешнее положение. Он рисует и возможное для них освобождение, восхождение из мрака к свету самого́ разума и само́й истины. Совершается это освобождение не вдруг. Если бы с кого-нибудь из узников сняли оковы, а его самого заставили бы встать, повернуть шею и взглянуть в сторону света, то он оказался бы не в силах глядеть при ярком свете на вещи, тени которых он видел ранее в своей пещере. Такой человек подумал бы, что гораздо больше истины в том, что он видел там раньше, чем в том, что ему теперь показали наверху. И если бы даже его, сопротивляющегося, насильно вывели на яркий свет, глаза его были бы настолько поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, подлинность которых ему теперь провозглашают. Чтобы увидеть истину всего, что там, наверху, необходимы долгая привычка и упражнение в созерцании. Начинать необходимо с самого легкого. Сначала надо смотреть на *тени* истинных вещей, затем на *отражения* их на воде, т. е. на *подобия* людей и различных предметов, и только уж затем смотреть на *самые вещи*. Но и в этом созерцании необходимы постепенность и привычка. На вещи, пребывающие в небе, и на само небо легче было бы глядеть не днем, а ночью, т. е. взирать сначала на свет звезд и Луны, а не на Солнце и на солнечный свет (см. VII 515c — 516a). Кто прошел бы весь этот путь возвышения по ступеням созерцания, тот был бы уже в состоянии глядеть на Солнце само по себе и видеть его действительные свойства. Он понял бы, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, что оно ведает всем в видимом мире и что оно причина всего того, что он раньше видел в своей пещере (см. VII 516bc). Но если бы совершивший восхождение снова вернулся на свое место в пещере, его глаза были бы вновь охвачены мраком, а его действия вызывали бы смех.

Платон сам раскрывает философский смысл своего мифа о пещере. Он поясняет, что жилище в темнице — подобие области, охватываемой чувственным зрением. Напротив, восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, есть «подъем души в область умопостигаемого» (VII 517b). Превыше всех умопостигаемых идей, или причин вещей чувственного мира, идея *блага*. Она на крайнем пределе познаваемости и едва различима. Однако сто́ит только ее там различить, и тотчас получается вывод, что именно она причина всего истинного и прекрасного. «В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение...» (VII 517c). Поэтому именно на идею блага «должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни» (там же). Потенциально в душе каждого человека имеется способность к такому воззрению. Имеется и орудие, посредством которого ему научается каждый. Однако с познанием происходит то же, что в видимом мире происходит со зрением. Глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе как

вместе со всем телом. Подобно этому необходимо, чтобы вся душа в целом отвратилась от чувственного мира изменяющихся явлений. Тогда способность человека к познанию окажется в состоянии вынести созерцание не только подлинного бытия, но также и того, что всего светлее в подлинном бытии: а это и есть *благо* (см. VII 518cd).

5

Вопрос о *воспитании* души для правильного познания блага есть, по Платону, вопрос о средствах, с помощью которых всего легче и успешнее можно обратить человека к созерцанию умопостигаемых вещей. Это вовсе не значит впервые *вложить* в него будто бы отсутствовавшую раньше способность видеть. Она у него изначально имеется, но лишь «неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо» (VII 518d). Большинство положительных свойств *души* очень близки к положительным свойствам *тела:* сначала их может и не быть у человека, они развиваются позднее путем упражнения, постепенно входят в привычку. Однако способность мыслить, по Платону, особая и «гораздо более божественного происхождения». «Она никогда не теряет своей силы, но в зависимости от направленности бывает то полезной и пригодной, то непригодной и даже вредной» (VII 518e). Даже негодяи, люди с дрянными душонками, могут быть умными, а их ум — проницательным.

Если еще в детстве пресечь природные дурные наклонности, то, освободившись от них, душа способна обратиться к истине. Однако если для управления государством не пригодны люди непросвещенные и не сведущие в истине, то и те, кто всю жизнь занимается самоусовершенствованием, по доброй воле не станут вмешиваться в общественную жизнь. Поэтому в совершенном государстве людям, проделавшим восхождение и достигшим созерцания самой истины, не будет дозволено остаться на достигнутых высотах. Ибо закон совершенного государства ставит своей задачей не благоденствие или блаженство одного какого-нибудь слоя населения, но имеет в виду *все государство в целом.* Людям выдающимся не может быть предоставлено право и возможность уклоняться, кто куда хочет: ими следует воспользоваться для управления государством. Такое использование вовсе не означает несправедливости к философам. В других — несовершенных — государствах философы вправе не принимать участия в государственных трудах, так как там философы складываются сами собой, вопреки государственному строю. Они не обязаны там государству своим питанием и не должны возмещать понесенные на них расходы. Другое дело — философы в совершенном государстве. Они воспитаны в качестве философов самим этим государством и в его собственных целях, как воспитываются в пчелином рое матки. Они воспитаны лучше и совершеннее. Поэтому они не вправе оставаться на высотах умопостигаемых созерцаний. Они должны каждый в свой черед спускаться в «пещеру» видимого мира, в жилище остальных людей и привыкать к рассматриванию тамошних темных видений. Так как они уже видели ранее самое истину относительно всего прекрасного и справедливого, то они в тысячу раз лучше, чем живущие в «пещере», разглядят, что представляет собой каждое из тамошних видений и образом чего оно является.

Только с установлением такого порядка назначения правителей государство будет управляться уже «наяву», а не «во сне», как это происходит в настоящее время в большинстве существующих государств: ведь в них правящие воюют друг с другом из-за теней и распря идет у них из-за власти, как будто это какое-то великое благо! Напро-

тив, в совершенном государстве те, кому предстоит править, всего менее стремятся к власти, и в нем вовсе нет распрей. Ему не грозит опасность, что воспитанные для управления «не пожелают трудиться, каждый в свой черед, вместе с гражданами, а предпочтут все время пребывать друг с другом в области чистого [бытия]» (VII 520d). Итак, пригодными управлять государством люди становятся на основе не только задатков или способностей к этому делу, но и особо направленного *воспитания* и *обучения*. Этот поворот от «ночного» дня к «истинному дню бытия» Платон называет стремлением к мудрости. Но какое обучение могло бы увлечь душу будущих философов от изменчивых явлений к подлинному бытию? В основу их образования, как и в основу воспитания стражей-воинов, должны быть положены *физические упражнения* и *мусическое искусство*. Но для познания высшего блага они недостаточны. Любое искусство и любое умение для этой цели слишком грубы.

Однако есть нечто общее для всех них, в том числе и для военного искусства. Это то, чем пользуется любое умение, и мышление, и знание, то, что каждому человеку необходимо понимать заранее: такова наука *вычисления и счета*. Наука эта уже по своей природе ведет человека к умозрению, однако никто не пользуется ею правильно, как такой наукой, которая влечет нас в сторону подлинного бытия. К исследованию подлинного бытия не ведет и не способно вести такое восприятие, которое «не вызывает одновременно противоположного ощущения» (VII 523c). Напротив, если в восприятии предмет представляется как наделенный *противоположными* свойствами, например одновременно как мягкий и жесткий или тяжелый и легкий, то душа наша недоумевает и побуждается к исследованию. Она привлекает себе на помощь *счет* и *мышление*, так как прежде всего ей предстоит разобраться: об одном или о двух разных предметах ей сообщает в том или ином случае ощущение? Если выяснится, что это *два разных* предмета, то каждый из них *не совпадает* с другим, каждый сам по себе — *один* и никакой противоположности в воспринятом не окажется. В этом случае воспринимаемое не побуждает к мышлению, остается при *видимом* и не направляет к *умопостигаемому*. Но если воспринимаемое воспринимается вместе со своей противоположностью, оно необходимо побуждает душу к размышлению. В этом случае воспринимаемая вещь оказывается единицей не более, чем противоположностью единице. Случай этот существенно отличен от предыдущего. В предыдущем чувственное восприятие вовсе не требует постановки и решения вопроса о *сущности* воспринимаемого. Напротив, во втором случае, когда при восприятии в воспринимаемом сразу видна и какая-то его противоположность, требуется уже некоторое суждение — суждение о сущности. «В этом случае душа вынуждена недоумевать, искать, будоражить в самой себе мысль и задавать себе вопрос: что же это такое — единица сама по себе?» (VII 524e).

6

Таким образом, введением в науку об истинном или о подлинном бытии оказывается, по Платону, *счет*, или *арифметика*: изучение единицы относится к занятиям, обращающим нас к созерцанию подлинного бытия (см. VII 524e—525a). То же происходит при отождествлении единого предмета с самим собой, когда мы «созерцаем тождественное: одно и то же мы видим и как единое, и как бесконечное множество» (VII 525a). Так как арифметика целиком касается числа и так как то, что бывает с единицей, бывает и со всяким числом вообще, то отсюда получается вывод, что и арифметика принадлежит к наукам,

необходимым в совершенном государстве и для воинов и для философов. Наука о числе настолько важна для совершенного государства, что, по Платону, необходимо установить закон о ее обязательности. Всех, кто собирается занять высшие должности в государстве, необходимо убедить обратиться к этой науке. При этом заниматься ею они должны не как обыватели, не ради купли и продажи, о чем заботятся купцы и торговцы, но для военных целей и до тех пор, пока не придут при помощи самого́ мышления к созерцанию природы чисел, пока не облегчат самой душе ее обращение от изменяющихся явлений к само́й истине и сущности (см. VII 525с). Наука о числе приносит великую пользу лишь при условии, если ею занимаются ради знания, а не ради торгашества. При этом она усиленно влечет душу ввысь и заставляет рассуждать *о самих числах.* Ни в каком случае недопустимо, чтобы кто-нибудь рассуждал, оперируя числами, *имеющими тело,* которое можно видеть или осязать. Числа, о которых рассуждают ищущие истину, таковы, что в них всякая единица равна всякой единице, ничуть от нее не отличается и не имеет в себе никаких частей (см. VII 526а). Такие числа бестелесны, умопостигаемы, их допустимо только мыслить, а иначе с ними нельзя никак обращаться. Науке о таких числах и надлежит учить людей с наилучшими природными задатками.

Существует и второй необходимый предмет, тесно связанный с наукой об умопостигаемых числах. Предмет этот — *геометрия.* Как и в случае с наукой о числах, речь идет не о той геометрии, которая рассматривает становящееся бытие в чувственном мире: такая геометрия для целей философии не годится. Язык обычной геометрии — геометрии чувственно воспринимаемых предметов — кажется Платону забавным и странным, неадекватным истинной геометрии умопостигаемого. Из уст таких геометров постоянно слышишь: «построим» четырехугольник, «проведем» линию, «произведем наложение» и т. д. Но истинная геометрия не может быть прикладной. Ею занимаются «ради познания» (VII 527b), и притом «ради познания вечного бытия, а не того, что возникает и гибнет» (там же). Мышление обычной геометрии «низменно», истинная геометрия «влечет душу к истине и воздействует на философскую мысль», чтобы она устремлялась ввысь. Впрочем, даже побочное применение геометрии в военном деле и во всех науках для лучшего их усвоения — немаловажно: всегда и во всем существует разница между человеком, причастным к геометрии и непричастным.

Третий предмет, необходимый для подготовки в совершенном государстве будущих философов,— *астрономия.* Как и при рассмотрении первых двух наук — науки о числе и геометрии, Платон отклоняет узкоутилитарную ее оценку. Важность астрономии он видит не только в том, что внимательные наблюдения за сменой времен года, месяцев и лет пригодны для земледелия и мореплавания, а также для руководства военными действиями, но и в том, что в математике и астрономии очищается и вновь оживает «орудие души», которое другие занятия губят и делают слепым. Сохранить его в целости более ценно, чем иметь тысячи глаз, так как только при его помощи можно видеть истину. Предпосылка астрономии — успехи в развитии той части геометрии, которая должна следовать за планиметрией и которая изучает геометрические *тела* с их тремя измерениями. Это стереометрия вращающихся тел. С ее изучением дело обстоит, по Платону, «до смешного плохо» (VII 528d). Однако наука эта станет обязательной, если ею займется государство. Но при переходе к астрономии необходимо расстаться с иллюзией наивных людей. Эти люди достоинство астрономии полагают в том, будто она «заставляет душу взирать ввысь и ведет

ее туда, прочь ото всего здешнего» (VII 529a). Но Платон не может согласиться, будто взирать ввысь заставляет нас какая-либо иная наука, кроме той, которая «изучает бытие и незримое» (VII 529b). Кто пытается на основании чувственно воспринимаемых вещей постигнуть хоть что-нибудь, тот никогда этого не постигнет, так как подобного рода вещи не дают знания. И хотя светила и созвездия, видимые глазами на небе, «надо признать самыми прекрасными и совершенными из подобного рода вещей... все же они сильно уступают вещам истинным с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинной быстротой и медленностью, в истинном количестве и всевозможных истинных формах» (VII 529d). Поэтому наблюдениями над конфигурациями звезд и планет следует пользоваться только как «пособием для изучения подлинного бытия», но было бы смешно всерьез их рассматривать как источник истинного познания, равенства, удвоения или каких-либо иных отношений (VII 529e—530a).

Существует еще одна наука, которую необходимо считать принадлежащей к пропедевтике, или к введению в учение о подлинном бытии. Наука эта — *музыка,* точнее говоря, *учение о музыкальной гармонии.* И в ней ее истинная природа открывается только по устранении той же ошибки, которая была разъяснена относительно астрономии. Обычные исследователи гармонии бесплодно трудятся, измеряя и сравнивая созвучия и звуки, воспринимаемые обычным чувственным слухом. Даже пифагорейцы поступают по отношению к науке о гармонии совершенно так же, как обычно астрономы: они, правда, ищут чисел в созвучиях, воспринимаемых на слух, но «не подымаются до рассмотрения общих вопросов и не выясняют, какие числа созвучны, а какие нет и почему» (VII 531c). Истинный напев, введением к которому служит изучение музыкальной гармонии, *умопостигаем.* Кто делает попытку рассуждать, тот, «минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого́ мышления не постигнет сущности блага» (VII 532ab). Именно таким образом он оказывается у завершающей цели всего видимого.

7

Взятое в целом, изучение четырех рассмотренных наук ведет наиболее ценное начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в подлинном бытии. Созерцание это относится не к *образу* истины, но к *самой истине.* «Ты увидел бы,— говорит Платон,— уже не образ того, о чем мы говорим, а самое истину» (VII 533a). Но показать эту истину человеку, сведущему в разобранных выше науках, может лишь способность рассуждать, или диалектика в античном смысле этого слова. Все другие приемы изучения либо относятся к человеческим мнениям и пожеланиям, либо направлены на происхождение и сочетание вещей, либо на поддержание возникающих и сочетающихся вещей. Даже тем наукам, которые, как геометрия и науки, примыкающие к ней, пытаются постигнуть хоть кое-что из подлинного бытия, оно только снится. Наяву им невозможно его увидеть, пока они будут продолжать пользоваться своими предположениями, не отдавая себе в них отчета (VII 533bc). Только умение рассуждать придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, оно касается самого́ исходного положения с целью его обосновать. Оно «потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали. По привычке мы не раз называли их науками, но тут требовалось бы дру-

гое название, потому что приемы эти не столь очевидны, как наука, хотя и более отчетливы, чем мнение» (VII 533d). Впрочем, дело не в том, каким словом назвать каждый из видов или приемов знания, ведущих к истине. Спорить об этом нет смысла. Можно принять как удовлетворительные и достаточно ясные следующие обозначения разделов знания: первый — *наука*, второй — *размышление*, третий — *вера*, четвертый — *уподобление*. Из них два последних, вместе взятые, составляют *мнение*, два первых — *разумение*. Мнение касается *становящегося*, разумение — *сущности*. Как сущность относится к становлению, так разумение — к мнению. И как разумение относится к мнению, так наука — к вере, а размышление — к уподоблению. К познанию ведет умение рассуждать. Рассуждать же умеет тот, кто постигает основание сущности каждой вещи. Так обстоит и с познанием *блага*. Кто не в силах посредством разбора определить идею блага, выделить ее из всего остального; кто не стремится произвести проверку блага согласно его *сущности*, а не *мнению* о нем; кто не продвигается с непоколебимым убеждением сквозь все препятствия, о том приходится сказать, что ему неведомо ни благо само по себе, ни вообще какое бы то ни было благо, а если он как-то и коснется призрака блага, то коснется он его посредством *мнения*, а не *знания*. Таким образом, *умение рассуждать* есть словно карниз всех знаний, их завершение, и было бы ошибочно ставить какое-либо иное знание выше его (VII 534e).

8

На этих началах и ввиду этих целей должно быть основано воспитание и обучение правителей совершенного государства. Венец этого обучения — философия. Но браться за нее следует не «подлым» людям, а «благородным» (VII 535c). Обучение дóлжно начинать не по совету Солона, не в старости, а с раннего возраста: великие и многочисленные труды — дело юношей. Поэтому изучение вычислений, геометрии, всевозможные предварительные знания, которые должны предшествовать диалектике, необходимо преподавать стражам еще в детстве. Форма обучения, однако, не должна быть принудительной, так как свободнорожденному человеку не следует изучать никакой науки «рабским» образом: насильственно внедренное в душу знание непрочно. Поэтому детей необходимо питать науками не принудительно, а как бы играючи. Такой способ обучения облегчает старшим наблюдение над склонностями и успехами обучаемых, а стало быть, и последующий отбор наиспособнейших и наилучших.

Для тех, кто достигнет двадцати лет, должен быть организован *общий обзор* всех наук. Цель его — показать сродство наук «между собою и с природой [подлинного] бытия» (VII 537c). Но главная проверка должна установить, имеется ли у человека природная способность к диалектике. Кому под силу свободный обзор всех знаний, тот способен и к диалектике. Отобранные пользуются бóльшим почетом сравнительно с остальными, а по достижении воспитанниками тридцати лет среди них производится новый отбор и новое повышение в почете. На этот раз подвергается испытанию их способность к диалектике, наблюдается, кто способен, отбросив зрительные и прочие чувственные восприятия, идти заодно с истиной по пути к истинному бытию (см. VII 537d).

Вся эта теория воспитания направлена у Платона против развращающего влияния модной софистики. По прошествии необходимых испытаний молодые люди, созревшие к деятельности в государстве, «вынуждены вновь спуститься в ту пещеру» (VII 539e): их необходимо поставить на начальнические должности, а также на военные

должности и другие, подобающие людям их возраста. На все это отводится пятнадцать лет. А когда им исполнится пятьдесят и они выдержат все соблазны, преодолеют все испытания, их пора будет привести к окончательной цели: они должны будут устремить ввысь свой духовный взор, «взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя — каждого в свой черед — на весь остаток своей жизни» (VII 540ab).

Больше всего правители станут заниматься философией, а когда придет черед, будут трудиться над гражданским устройством и занимать правительственные должности. Но делать это они будут только ради государства; не потому, что такие занятия — нечто прекрасное само по себе, а потому, что так необходимо (см. VII 540b).

Платон признает, что указанный им проект устроения совершенного государства труден, но не считает его неосуществимым. Однако осуществится он только при условии, если властителями в государстве станут подлинные философы. Такие правители будут считать наиболее великой и наиболее необходимой добродетелью справедливость. Именно служа ей и осуществляя ее, они устроят свое государство.

9

Платон отдает себе ясный отчет в том, что государство, нарисованное в его диалоге, не есть изображение какого-нибудь государства — греческого или иного, существующего в действительности. Это модель «идеального» государства, т. е. такого, которое должно было бы, по убеждению Платона, существовать, но которого до сих пор еще не было и не существует нигде в реальности. Тем самым диалог «Государство» включается в литературный род, или жанр, так называемых утопий.

Утопия Платона, как и любая другая утопия, слагается из различных элементов. Это, во-первых, элемент *критический, негативный.* Чтобы нарисовать картины *наилучшего* государственного строя, необходимо ясно представлять себе недостатки государства *существующего, современного.* Необходимо представлять себе, какие черты существующего государства должны быть устранены, от чего следует отказаться, что должно быть в них изменено, заменено другим, соответствующим представлению о лучшем и совершенном. Без отрицания и без критики существующего построение утопии невозможно.

Во-вторых, утопия необходимо заключает в себе элемент *конструктивный, положительный.* Она говорит о том, чего еще нет, но что, по мысли автора утопии, непременно должно возникнуть вместо существующего. Так как утопия заменяет существующее *воображаемым,* т. е. чем-то небывалым, возникшим в *фантазии,* перенесенным в действительность из *представления,* то во всякой утопии имеется элемент *фантастики,* нечто *имагинативное.*

Однако фантастический элемент утопии не может быть полностью оторван от действительности. Построение утопии невозможно не только без критики действительности, оно невозможно и без *соотнесения* с действительностью. Как бы ни отличались облик, образ, форма представленного в утопии совершенного общества от реальных черт общества, существующего на самом деле, эти облик, обрав, форма не могут быть построены на основе чистого воображения. Утопия — это и *отрицание* наличной действительности существующего общества, и *отражение* каких-то его реальных черт и особенностей. Основой воображаемого остается действительность, опорой вымысла — реальность.

Элемент *отрицания, критики* сильно представлен в платоновском государстве. Свой идеальный, образцовый тип государства Платон не просто описывает или изображает, он его противопоставляет *отрицательным* типам государственного устройства. Во всех отрицательных формах государства вместо единомыслия налицо раздор, вместо справедливого распределения обязанностей — насилие и принуждение, вместо стремления к высшим целям общежития — стремление к власти ради низких целей, вместо отречения от материальных интересов и их ограничения — алчность, погоня за деньгами, стяжательство. Во всех отрицательных типах государства общей всем им чертой и главным двигателем поведения и действия людей оказываются *материальные* заботы и стимулы. По убеждению Платона, все существующие в настоящее время государства принадлежат к этому отрицательному типу, во всех них ярко выступает противоположность между богатыми и бедными, так что в сущности всякое государство как бы двоится, в нем всегда «заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей» (IV 422e—423a). Существующим — несовершенным — формам государственного строя предшествовала, по Платону, во времена глубокой древности, в век правления Кроноса, совершенная форма общежития. В характеристике этой формы Платон дает волю своей фантазии. В те времена, уверяет он, сами боги управляли отдельными областями, а в жизни людей наблюдалась достаточность всего необходимого для жизни, отсутствовали войны, разбои и раздоры. Люди тогда рождались не от людей, а непосредственно из земли, не нуждались в жилищах и постелях. Немалые часы досуга они тратили для занятий философией. На этой стадии своего существования они были свободны от необходимости борьбы с природой и их соединяли между собой узы дружбы.

Однако взять этот строй, существовавший в отдаленном прошлом, за образец возможного наилучшего устройства, по Платону, невозможно, этого не позволяют материальные условия жизни — необходимость самосохранения, борьба против природы и враждебных народов. Впрочем, недостижимый образец безвозвратно минувшего «золотого века» проливает свет на условия, в которых приходится жить современному человеку: вглядываясь в этот миновавший и невозвратимый строй, мы видим, в чем состоит *зло,* препятствующее правильному устройству государства,— зло, порождаемое хозяйственной нуждой, семейными отношениями, межгосударственной борьбой. Первоначальный тип общежития, как тип лучший сравнительно с современным, нарисован Платоном не только в «Государстве», но и в позднейшем сочинении «Законы», где он изобразил уже не столь идиллические, как в эру мифического Кроноса, условия жизни людей, спасшихся на вершинах гор во время потопа.

У государств, принадлежащих к отрицательному типу, имеются, по Платону, различия, которые порождают различные формы, или виды, государства. Отрицательный тип государства выступает, как утверждает Платон, в четырех разновидностях. Это 1) *тимократия,* 2) *олигархия,* 3) *демократия* и 4) *тирания.* Четыре эти формы не просто сосуществующие разновидности отрицательного типа. В сравнении с совершенным государством каждая из четырех форм есть ступень некоторого превращения, последовательное ухудшение или извращение, «вырождение» формы совершенной. Первой из отрицательных форм должна быть рассмотрена, по Платону, *тимократия.* Это власть, основанная на господстве *честолюбцев.* В тимократии первоначально сохранялись черты древнего *совершенного* строя: в государстве этого типа правители пользуются почетом, воины свободны от земледельческих и ремесленных работ и от всех материальных забот, трапезы

общие, процветают постоянные упражнения в военном деле и гимнастике. Первыми признаками начинающегося упадка оказываются страсть к обогащению и стремление к стяжанию. Со временем охотники до драгоценных металлов начинают втайне собирать и хранить золото и серебро в стенах своих жилищ, и при немалом участии в этом деле жен прежний скромный образ жизни меняется на роскошный. Так начинается переход от тимократии к *олигархии* (господству немногих над большинством: ὀλίγοι — «немногие»). Это государственное устройство и правление, участие в котором основывается на имущественном *цензе* — переписи и оценке имущества; в нем властвуют богатые, а бедные не участвуют в правлении (см. VIII 550с). В олигархическом государстве судьба его правителей плачевна. Расточители-богачи, подобно трутням в пчелином улье, превращаются в конце концов в бедняков. Однако в отличие от пчелиных трутней многие из этих двуногих трутней вооружены жалом: это преступники, злодеи, воры, срезающие кошельки, святотатцы, мастера всяческих злых дел. В олигархии не выполняется и не может выполняться закон, который Платон считает основным законом совершенного государства. Закон этот состоит в том, чтобы каждый член общества «делал свое», и *«только* свое», не принимаясь за дела, лежащие на обязанности других его членов. В олигархии же часть членов общества занимается самыми различными делами: и земледелием, и ремеслами, и войной. Во-вторых, в олигархии существует право человека на полную распродажу накопленного им имущества. Это право приводит к тому, что такой человек превращается в совершенно бесполезного члена общества: не составляя части государства, он в нем лишь бедняк и беспомощный человек.

Дальнейшее развитие олигархии приводит, по Платону, к последовательному развитию, точнее, к вырождению ее в еще худшую форму государственного устройства — *демократию*. Формально это власть и правление свободных граждан общества (т. е. нерабов). Но в демократическом государстве противоположность между богатыми и бедными обостряется еще сильнее, чем при олигархии. Развитие роскошного образа жизни, начавшееся еще в олигархии, неудержимая потребность в деньгах приводят молодых людей в лапы ростовщиков, а быстрое разорение и превращение богатых в бедняков способствуют возникновению зависти, злобы бедных против богатых и злоумышленных действий против всего государственного строя, обеспечивающего богатым господство над бедными. В то же время сами условия демократического общества делают неизбежными не только частые встречи бедных с богатыми, но даже совместные действия: в играх, в состязаниях, на войне. Рост возмущения бедных против богатых приводит к восстанию. Если восстание заканчивается победой бедняков, то они часть богачей уничтожают, другую часть изгоняют, а государственную власть и функции управления разделяют между всеми оставшимися членами общества.

Но наихудшей формой отклонения от совершенного государственного строя Платон объявил *тиранию*. Это власть *одного* над всеми. Возникает эта форма власти как вырождение предшествующей — демократической — формы правления. Та же болезнь, которая заразила и погубила олигархию и которая рождается из *своеволия*, еще больше и еще сильнее заражает и порабощает демократию (см. VIII 563е). По Платону, все, что делается слишком или переступает меру, сопровождается как бы в виде возмездия или расплаты великой переменой в противоположную сторону. Так бывает со сменой времен года, в растениях, в телах. Так бывает ничуть не меньше и в судьбах правлений: избыток свободы должен приводить отдельного человека, так же

как и весь полис (город-государство), не к чему иному, как к рабству (см. VIII 563е—564а). Поэтому тирания происходит именно из демократии, как сильнейшее и жесточайшее рабство — из величайшей свободы. По разъяснению Платона, тиран утверждает себя с помощью представительства. В первые дни и в первое время своего правления он «улыбается всем, кто бы ему ни встретился, а о себе утверждает, что он вовсе не тиран; он дает много обещаний частным лицам и обществу; он освобождает людей от долгов и раздает землю народу и своей свите. Так притворяется он милостивым ко всем и кротким» (VIII 566de). Но тирану необходимо непрерывно затевать войну, чтобы простой народ чувствовал потребность в вожде. Так как постоянная война возбуждает против тирана общую ненависть и так как граждане, некогда способствовавшие его возвышению, начинают со временем мужественно осуждать оборот, какой приняли события, то тиран, если захочет удержать власть, вынужден последовательно уничтожать своих хулителей, пока не останется у него «никого ни из друзей, ни из врагов, кто бы на что-то годился» (VIII 567b).

Развитая Платоном классификация и характеристика дурных, или отрицательных, форм государства и государственной власти не умозрительная конструкция. В основе ее лежат наблюдения Платона над существовавшими в различных частях Греции видами государственного устройства различных греческих полисов. Только выдающаяся политическая наблюдательность и немалая осведомленность, приобретенная во время пребывания в различных государствах Греции и за ее пределами, могли дать Платону возможность таким образом характеризовать отрицательные стороны различных типов государственного устройства и управления.

10

Всем дурным формам устройства и организации общества Платон противопоставляет в «Государстве» свой проект наилучшего, наиразумнейшего государства и правления. Как и в олигархии, государством Платона руководят немногие. Но в отличие от олигархии этими немногими могут стать только лица, *действительно способные* хорошо управлять государством, во-первых, в силу своих природных задатков и одаренности и, во-вторых, вследствие долголетней подготовки. Основным условием и принципом совершенного государственного устройства Платон считает *справедливость*. Состоит она в том, что каждому гражданину государства отводится какое-нибудь особое занятие и особое положение. Там, где это достигнуто, государство сплачивает разнообразные и даже разнородные части в целое, запечатленное единством и гармонией.

Наилучшая государственная система должна, по Платону, обладать рядом черт политической организации и нравственной добродетели, которые были бы способны обеспечить решение самых важных задач. Такое государство, во-первых, должно располагать средствами защиты, достаточными для сдерживания и успешного отражения вражеского окружения. Во-вторых, оно должно систематически снабжать всех членов общества необходимыми для жизни материальными благами. В-третьих, оно должно руководить развитием духовной деятельности и направлять его. Выполнение всех этих задач означало бы осуществление *идеи блага* как высшей идеи, правящей миром.

В государстве Платона функции и виды работ, необходимых для общества в целом, разделены между специальными сословиями, или классами, его граждан, но в целом образуют гармоническое сочетание. Каков принцип этого разделения? Он неоднороден, в нем сочетаются

два принципа — нравственный (этический) и хозяйственный (экономический). За основу для распределения граждан государства по сословиям Платон принял различия между отдельными группами людей по их *нравственным* задаткам и свойствам. Это принцип *этический*. Однако рассматривает Платон эти различия *по аналогии с разделением хозяйственного труда*. Это принцип *экономический*. Именно в разделении труда Платон видит фундамент всего современного ему общественного и государственного строя. Он исследует и *происхождение* существующей в обществе специализации, и *состав отраслей* получившегося таким образом разделения труда. Маркс чрезвычайно высоко оценил платоновский анализ разделения труда, изображенный в «Государстве». Он прямо называет (в 10-й главе, написанной им для «Анти-Дюринга» Энгельса) гениальным «для своего времени изображение разделения труда Платоном, как естественной основы города (который у греков был тождественен с государством)» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 239). Основная мысль Платона в утверждении, что потребности граждан, составляющих общество, *разнообразны*, но способности каждого отдельного члена общества к удовлетворению этих потребностей *ограниченны*. Отсюда Платон выводит необходимость возникновения общежития, или «города», в котором «каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства» (Государство II 369c).

Чрезвычайно характерно для Платона, что значение разделения труда для общества он рассматривает не с точки зрения работника, производящего продукт, но исключительно с точки зрения *потребителей* этого продукта. Согласно разъяснению Маркса, основное положение Платона «состоит в том, что работник должен приспособляться к делу, а не дело к работнику» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 378). Каждая вещь, по словам Платона, производится легче, лучше и в большем количестве, «если выполнять одну какую-нибудь работу соответственно своим природным задаткам, и притом вовремя, не отвлекаясь на другие работы» (Государство II 370c). Эта точка зрения, которую Маркс называет «точкой зрения потребительной стоимости» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 378), приводит Платона к тому, что в разделении труда он видит не только «основу распадения общества на сословия», но также и «основной принцип строения государства» (там же. С. 379). По мнению Маркса, источником такого понимания государства могли стать для Платона его наблюдения над общественным строем и государственным укладом современного ему Египта; по выражению Маркса, республика Платона в сущности «представляет собой лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя; Египет и для других авторов, современников Платона... был образцом промышленной страны...» (там же).

В соответствии со сказанным разумное устройство совершенного государства, по Платону, должно основываться прежде всего на потребностях: государство создают, поясняет Платон, как видно, наши потребности (II 369c). Перечисление потребностей доказывает, что в городе-государстве должны существовать многочисленные отрасли общественного разделения труда. Должны существовать не только работники, добывающие средства питания, строители жилищ, изготовители одежды, но также и работники, изготовляющие для всех этих специалистов необходимые для них инструменты и орудия их труда. Кроме них необходимы еще специализированные производители всевозможных вспомогательных работ. Таковы, например, скотоводы:

они, во-первых, доставляют средства перевозки людей и грузов; во-вторых, добывают шерсть и кожу. Потребность во ввозе необходимых продуктов и прочих товаров из других стран и городов требует производства *излишков* для торговли ими, а также для увеличения числа работников, изготовляющих товары. В свою очередь развитая торговля требует особой деятельности *посредников* по купле и продаже, по импорту и экспорту. Таким образом, к уже рассмотренным разрядам общественного разделения труда присоединяется обширный разряд *купцов*, или *торговцев*. Однако и этим усложнение специализации не ограничивается: морская торговля вызывает к жизни потребность в различных разрядах лиц, участвующих своей деятельностью и трудом в *перевозках*. Торговля, обмен товарами и продуктами необходимы государству не только для внешних сношений. Они необходимы также вследствие разделения труда между гражданами внутри государства. Из этой потребности Платон выводит необходимость *рынка* и *чеканки монеты* как единицы обмена. Возникновение рынка в свою очередь порождает новый разряд специалистов рыночных операций: мелких торговцев и посредников, скупщиков и перепродавцов. Для полного осуществления хозяйственной жизни государства Платон считает необходимым также специальный разряд обслуживающих *наемных работников*, продающих свою рабочую силу за плату. Такими «наемниками» Платон называет людей, которые «продают внаем свою силу и называют жалованьем цену за этот найм» (II 371e).

Перечисленными разрядами специализированного общественного труда исчерпываются работники, производящие необходимые для государства вещи и продукты либо так или иначе способствующие этому производству и осуществлению порождаемых им потребительских ценностей. Это *низший класс* (или *разряд*) граждан в иерархии государства. Над ним у Платона стоят *высшие классы воинов* («стражей») и *правителей*. Платон выделяет их в особую отрасль общественного разделения труда. Потребность в них обусловлена весьма важной для общества нуждой в специалистах *военного дела*. Выделение их, а также *правителей* в особый разряд в системе разделения труда необходимо, по Платону, не только ввиду важности этой профессии для государства, но и вследствие особой ее трудности, требующей и особого воспитания, и технического умения, и специальных знаний. При переходе от класса работников производительного труда к классу воинов-стражей и особенно к классу правителей бросается в глаза то, что Платон изменяет принцип деления. Различия между отдельными видами класса производящих работников он характеризует по различиям их профессиональных функций. По-видимому, он полагает, что в отношении *нравственных* черт все эти виды стоят на одном уровне: и земледельцы, и ремесленники, и торговцы. Другое дело — воины-стражи и правители. Для них необходимость обособления от групп работников, обслуживающих хозяйство, обосновывается уже не их *профессиональными* особенностями, а их *нравственными* качествами. А именно нравственные черты работников хозяйства Платон ставит *ниже* нравственных достоинств воинов-стражей и в особенности ниже нравственных качеств третьего и высшего класса граждан — класса *правителей* государства (они же *философы*). Впрочем, нравственная дискриминация работников, занятых в хозяйстве, смягчается у Платона оговоркой, согласно которой в совершенном государстве *все* три разряда его граждан в равной мере необходимы государству и все, вместе взятые, являют *великое* и *прекрасное*.

Но у Платона имеется и другая оговорка, смягчающая резкость и надменность защищаемой им *аристократической* точки зрения на труд. Состоит эта оговорка в признании, что между происхождением из

того или иного класса и нравственными свойствами и добродетелями нет необходимой, непреложной связи: люди, наделенные высшими нравственными задатками, могут родиться в низшем общественном классе, и, наоборот, рожденные от граждан обоих высших классов могут быть с низкими душами. Возможность такого несоответствия угрожает гармонии государственного строя. Поэтому в число обязанностей класса правителей государства входит, по Платону, обязанность исследовать и определять нравственные задатки детей, рождающихся во всех классах, а также распределять их между тремя классами свободных граждан в соответствии с этими прирожденными задатками. Если в душе вновь родившегося, поучает Платон, окажется «медь» или «железо», то, в каком бы классе он ни родился, его следует без всякого сожаления прогнать к земледельцам и ремесленникам. Но если у родителей-ремесленников (или земледельцев) родится младенец с примесью «золота» или «серебра», то в зависимости от оказавшихся в его душе достоинств вновь рожденный должен быть причислен к классу правителей-философов или же к классу воинов-стражей.

11

Платон — философ аристократически мыслящей части древнегреческого рабовладельческого общества. Именно поэтому для него характерен *потребительский* взгляд на производительный труд. В свою очередь этот взгляд ведет Платона к поразительному пробелу в его анализе вопроса о государстве. Для Платона необходимым и важным представлялось отделить резкой чертой высшие разряды граждан — воинов и правителей — от низших разрядов — работников производительного труда. Показав, что для возникновения государства необходимо четкое разделение труда на специализированные отрасли, Платон не вникает в вопрос о том, каким образом работники этого специализированного труда должны подготовляться к совершенному и полезному для целого общества исполнению своих обязанностей и задач. Все его внимание и весь интерес сосредоточены на воспитании воинов-стражей и на определении надлежащих условий их деятельности и образа жизни. Отсутствие интереса к исследованию условий, необходимых для воспитания совершенства в деятельности работников специализированного труда, не помешало, однако, Платону достаточно полно охарактеризовать структуру самого разделения этого труда. Произошло это вследствие значения, какое Платон придал принципу разделения труда, т. е. неукоснительному исполнению каждым разрядом работников одной — и только одной — отведенной ему функции в хозяйстве.

Труд как таковой Платона не интересует. Главная задача трактата Платона о государстве — ответ на вопрос о благой и совершенной жизни общества в целом. Что́ приобретает (или теряет) отдельный человек в результате разделения, или специализации, необходимой для целого общества, Платона нисколько не занимает. *Личности* с ее неповторимой судьбой, с ее потребностью в многосторонней деятельности Платон не знает и знать не хочет. Его внимание направлено только на государство и на общество как на единое целое. Об отрицательных результатах жесткого разделения общественного труда для отдельного лица — о вопросе, который в Новое время, в эпоху развития капиталистического общества, начнет занимать мысль Руссо, Шиллера и многих других, Платон не помышляет. Проблема «отчуждения» человека не может возникнуть в сознании мыслителя, принадлежащего к высшему классу античного рабовладельческого общества.

Наисовершеннейшее по своему устройству и оттого благое госу-

дарство обладает, согласно Платону, четырьмя главными добродетелями. Это 1) мудрость, 2) мужество, 3) рассудительность и 4) справедливость. Под *мудростью* Платон понимает не какое-либо техническое умение или обычное знание, но высшее знание, или способность дать добрый совет по вопросам о государстве в целом — о способе направления и ведения его внутренних дел и о руководстве им в его внешних отношениях. Такое знание охранительное, а обладающие этим знанием правители — «совершенные стражи». Мудрость — добродетель, принадлежащая не множеству ремесленников, но весьма немногим гражданам, составляющим особое сословие, или класс, в государстве — класс философов; ближайшим образом она есть не столько даже специальность по руководству государством, сколько созерцание занебесной области высших, вечных и совершенных идей, иначе говоря, добродетель в основе своей нравственная (IV 428b—429a). Только философы могут быть правителями, и только при правителях-философах государство может благоденствовать и не будет знать существующего в нем в настоящее время зла. «Пока в государствах,— говорит Платон,— не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия... государствам не избавиться от зол» (V 473d). Но для достижения благоденствия правители должны быть не мнимыми, а *истинными* философами; под ними Платон разумеет только тех, кто «любит усматривать истину» (V 475e).

Вторая добродетель наилучшего по устройству государства — *мужество*. Так же как и мудрость, оно свойственно небольшому кругу граждан, хотя в сравнении с мудрыми таких граждан больше. При этом Платон дает важное разъяснение: чтобы государство было, например, мудрым, вовсе не требуется, говорит он, чтобы мудрыми были *все* без исключения его члены. То же самое и с мужеством: чтобы характеризовать государство как обладающее добродетелью мужества, достаточно, чтобы в государстве имелась хотя бы некоторая часть граждан, способных постоянно хранить в себе правильное и согласное с законом мнение о том, что́ страшно и что́ нет (см. IV 429a—430c; 428e).

Третья добродетель совершенного государства — *рассудительность*. В отличие от мудрости и от мужества рассудительность есть качество уже не особого класса, но принадлежит *всем* членам наилучшего государства. Там, где эта добродетель налицо, *все* члены общества признают принятый в совершенном государстве закон и существующее в этом государстве правительство, сдерживающее дурные порывы отдельных лиц. Рассудительность приводит к гармоническому согласованию лучшие стороны человека и обуздывает худшие (см. IV 430d—432a).

Четвертая добродетель совершенного государства — *справедливость*. Ее наличие в государстве подготавливается и обусловливается рассудительностью. Именно благодаря справедливости каждое сословие (класс) в государстве и всякий отдельный гражданин, одаренный известной способностью, получают для исполнения и осуществления особое, и притом только одно, дело. «Мы установили...— говорит Платон,— что каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен» (IV 433a). Это и есть справедливость (см. IV 433b). В платоновском понимании *справедливости* получила яркое выражение *классовая* точка зрения — социальный и политический *аристократизм*, преломленный сквозь призму представлений о египетском кастовом общественном строе, о стабильности кастового прикрепления. Всеми силами Платон хочет

оградить свое совершенное государство от смешения классов, входящих в его состав, от исполнения гражданами одного класса обязанностей и функций граждан других классов. Он прямо характеризует справедливость как добродетель, не допускающую подобного рода смешения. Наименьшей бедой было бы, по Платону, если бы смешение функций происходило только внутри низшего класса — класса работников производительного труда: если, например, плотник станет делать работу сапожника, а сапожник — работу плотника или если кто-либо из них захочет делать вместе и то и другое. Но было бы, по Платону, совершенно гибельно для государства, если, например, какой-либо ремесленник, возгордившись своим богатством или могуществом, пожелал бы заняться воинским делом, а воин, не способный быть советником и руководителем государства, посягнул бы на функцию управления или если кто-нибудь захотел бы одновременно совершать все эти дела (см. IV 434ab). Даже при наличии трех первых видов добродетели многоделание и взаимный обмен специальными занятиями причиняют государству величайший вред и потому с полным правом могут считаться «высшим преступлением» против своего же государства (IV 434c).

Но государство Платона — не единственная сфера проявления справедливости. Выше, вначале, было указано, что Платон пытается установить соответствия, будто бы существующие между различными областями бытия. Для него государство — *макромир*. Ему соответствует *микромир* — каждый отдельный человек, в частности его душа. Согласно Платону, в человеческой душе существуют и требуют гармонического сочетания *три* элемента: 1) начало *разумное*, 2) начало *аффективное (яростное)* и 3) начало *неразумное (вожделеющее)* — «друг удовлетворений и наслаждений». Эта классификация элементов души дает Платону возможность развить учение о существовании соответствий между тремя разрядами граждан государства и тремя составными частями, или началами, души.

12

В совершенном государстве три разряда его граждан — правители-философы, стражи-воины и работники производительного труда — составляют гармоническое целое под управлением наиболее разумного сословия. Но то же происходит и в душе отдельного человека. Если каждая из трех составных частей души будет совершать свое дело под управлением разумного начала, то гармония души не нарушится. При таком — гармоническом — строе души *разумное* начало будет господствовать, *аффективное* — выполнять обязанности защиты, а *вожделеющее* — повиноваться и укрощать свои дурные стремления (см. IV 442a). От дурных поступков и несправедливости человека ограждает именно то, что в его душе каждая ее часть исполняет только одну предназначенную ей функцию в деле как господства, так и подчинения.

Однако начертанный проект наилучшей организации общества и государства Платон не считает пригодным для *всех* народов. Он осуществим только для *эллинов*. Для народов, окружающих Элладу, он неприменим в силу полной будто бы их неспособности к устройству общественного порядка, основанного на началах разума. Таков «варварский» мир в исконном смысле этого слова, обозначающего все *негреческие* народы независимо от степени их цивилизации и политического устройства. По Платону, различие между эллинами и «варварами» настолько существенно, что даже нормы ведения войны будут иными в зависимости от того, идет ли война между греческими племе-

нами и государствами или между греками и «варварами». В первом случае должны неукоснительно соблюдаться принципы человеколюбия и продажа или отдача пленных в рабство не допускается; во втором — война ведется со всей беспощадностью, а побежденные и взятые в плен обращаются в рабов. В первом случае вооруженной борьбы для нее подходит термин «раздор» (στάσις), во втором — «война» (πόλεμος). Следовательно, заключает Платон, когда эллины сражаются с «варварами» и «варвары» с эллинами, мы назовем их врагами *по природе* и такую вражду следует именовать войной; когда же эллины делают что-либо подобное против эллинов, мы скажем, что по природе они друзья, только в этом случае Эллада больна и находится в разладе и такую вражду следует называть раздором.

В утопии Платона, как, впрочем, и во всякой утопии, не только выражены представления философа о желанном для него совершенном («идеальном») государственном порядке: в ней запечатлелись и реальные черты действительного античного полиса. Черти эти далеки от намеченного философом образца совершенного государства. Сквозь очертания нарисованной в фантазии Платона гармонии между специализированными хозяйственными работами и отправлением высших обязанностей, правительственных и военных, предполагающих высшее умственное развитие, ясно проступает почерпнутая из действительных наблюдений противоположность высших и низших классов античного рабовладельческого общества. Тем самым государство, изображенное в качестве «идеального», сбивается на осужденный самим Платоном *отрицательный* тип общества, движимого материальными интересами и разделенного на враждебные друг другу классы. Суть этой враждебности и этого разделения не меняется от того, что для своего вымышленного образцового государства Платон постулирует полное единомыслие его классов и граждан. Этот постулат обосновывается у него ссылкой на происхождение всех людей от общей матери — земли. Именно поэтому воины должны считать всех остальных граждан своими братьями. На деле, однако, именуемые «братьями» работники хозяйственного труда третируются у Платона как люди *низшей* породы. Если и они должны быть охраняемы стражами государства, то вовсе не ради них самих, но единственно для того, чтобы они могли без ущерба и без помех исполнять лежащие на них обязанности и работы, необходимые для государства в целом.

Но различие между низшим и высшим разрядами граждан государства идет еще дальше. Сословия стражей-воинов и правителей-философов не только выполняют свои функции, отличающие их от сословия работников хозяйства. В качестве занятых управлением и военным делом философы *властвуют*, требуют повиновения и *не смешиваются* с управляемыми. Они добиваются от воинов-стражей, чтобы те помогали им, как собаки помогают пастухам, пасти «стадо» работников хозяйства. На правителях лежит неусыпная забота — добиваться, чтобы воины не превратились в волков, нападающих на овец и их пожирающих. Обособленность классов-каст платоновского воображаемого государства сказывается даже во внешних условиях их существования. Так, стражи-воины не должны проживать в местах, где живут ремесленники, работники производительного труда. Местопребывание воинов — лагерь, расположенный таким образом, чтобы, действуя из него, было удобно возвращать к повиновению восставших против установленного порядка, а также легко отражать нападение неприятеля. Воины не только граждане, или члены особого в государстве сословия, способные выполнять свою особую функцию в обществе. Они наделены способностью совершенствоваться в своем деле, подниматься на более высокую ступень нравственной добродетели. Некото-

рые из них могут после необходимого воспитания и достаточной стажировки перейти в высшее сословие правителей-философов. Но для этого, так же как для совершенного выполнения воинами своих обязанностей, недостаточно правильного воспитания. Люди — существа несовершенные, подверженные искушению, соблазнам и всякого рода порче. Чтобы избежать этих опасностей, необходим особый, твердо установленный и соблюдаемый режим. Определить, указать и предписать его могут только правители-философы.

Всеми этими соображениями определяется то внимание, какое Платон уделяет вопросу об образе жизни людей в совершенном государстве, и прежде всего об образе и распорядке жизни *стражей-воинов*. От характера и результатов их воспитания и от уклада их внешнего существования зависит самым тесным образом облик проектируемого Платоном государства. В разработанном платоновском проекте-утопии на первый план выдвигается *нравственный* принцип. При этом в теории государства Платона нравственность соответствует не только философскому *идеализму* системы Платона: будучи идеалистической, она вместе с тем оказывается и *аскетической*.

13

Уже из исследования *отрицательных* типов государства — тимократии, олигархии, демократии и тирании — Платон извлек идеалистический вывод, будто основная причина порчи человеческих обществ и государственных устройств в господстве *корыстных* интересов, в их влиянии на поведение людей. Поэтому устроители наилучшего государства (т. е. правители-философы) должны позаботиться не только о правильном воспитании стражей-воинов. Они, кроме того, должны установить в государстве порядок, при котором самое устройство общежития и самые права на имущественные блага не могли бы стать помехой ни для высокой нравственности воинов, ни для исполнения ими воинской службы, ни для надлежащего отношения их к людям своего и других сословий общества. Основная черта этого порядка — лишение воинов права на собственное имущество. Воины вправе пользоваться только тем, что минимально необходимо для жизни, для здоровья и для наилучшего выполнения ими своих функций в государстве. У них не может быть ни лично им принадлежащего жилища, ни имущества, ни мест для хранения имущества или драгоценностей. Все, что необходимо воинам для удовлетворения минимальных потребностей жизни и для исполнения их обязанностей, они должны получать от изготовляющих продукты, орудия и предметы обихода работников производительного труда, притом в количестве и не слишком малом и не слишком большом. Питание воинов происходит исключительно в общих столовых. Весь распорядок, весь устав и все условия жизни стражей-воинов направлены на ограждение их от губительного влияния личной собственности, и в первую очередь от дурного, тлетворного влияния денег и золота. Платон убежден, что, если бы стражи-воины пустились в стяжательство, в приобретение денег и ценностей, они не могли бы уже выполнять свой долг защиты граждан государства, они превратились бы в земледельцев и хозяев, враждебных остальным гражданам.

Оригинален взгляд Платона на роль *женщин* в защите государства. По мысли Платона, не только мужчины, но и женщины способны к функциям воинов-стражей, лишь бы у них были налицо необходимые для выполнения этих функций задатки и лишь бы женщины получили необходимое воспитание. Для защитника государства, утверждает

Платон, пол так же не имеет серьезного значения, как не имеет значения, какой сапожник — плешивый или кудрявый — шьет сапоги (см. V 454bc). Но, став на путь подготовки к функции стражей, женщины должны наравне с мужчинами проходить всю необходимую тренировку и делить наравне с ними все тяготы своего призвания. Природные свойства одинаковы «у живых существ того и другого пола, и по своей природе как женщина, так и мужчина могут принимать участие во всех делах, однако женщина во всем немощнее мужчины» (V 455d). Но в этой ее немощности нельзя, по Платону, видеть основание для того, чтобы «поручать все мужчинам, а женщинам — ничего» (V, 455e). Следовательно, в отношении к охране государства у мужчин и у женщин одинаковые природные задатки, только у женщин они выражены слабее, а у мужчин сильнее (см. V 456a). Из способности женщин наряду с мужчинами состоять в сословии, или классе, стражей Платон выводит, что для мужчин-стражей наилучшими женами будут именно женщины-стражи. В силу постоянных встреч мужчин-стражей и женщин-стражей за общими гимнастическими и воинскими упражнениями, а также встреч за общими трапезами между мужчинами и женщинами постоянно будет возникать вполне естественное взаимное влечение. В военном лагере, каким оказывается образцовое государство Платона, возможна не семья в прежнем смысле, но лишь скоропреходящее соединение мужчины с женщиной для рождения детей. В каком-то смысле это тоже брак, но своеобразный, не способный привести к образованию обычной семьи. В государстве Платона браки эти втайне от самих брачащихся подготовляются и направляются правителями государства, которые стремятся лучших сочетать с лучшими, а худших с худшими. Как только женщины рожают детей, младенцев отбирают у матерей и передают на усмотрение правителей, которые лучших из новорожденных направляют к кормилицам, а худших — дефективных — обрекают на гибель в тайном месте (образцом для Платона здесь были обычаи, бытовавшие в Спарте). По прошествии некоторого времени молодые матери допускаются к кормлению младенцев, но в это время они уже не знают, какие именно дети рождены ими, а какие — другими женщинами. Все стражи-мужчины считаются отцами всех детей, а все женщины-стражи — общими женами всех стражей-мужчин (см. V 460c—461e).

В учении Платона о государстве постулат общности жен и детей играет чрезвычайно важную роль. Для Платона осуществление этого постулата означает достижение высшей формы *единства* граждан государства. Общность жен и детей в классе стражей государства завершает то, что было начато общностью имуществ, и потому есть для государства причина его высочайшего блага: «Может ли быть, по-нашему, большее зло для государства, чем то, что ведет к потере его единства и распадению на множество частей? И может ли быть большее благо, чем то, что связует и способствует его единству?» (V 462ab). Всякая разность чувств в гражданах разрушает единство государства. Это происходит, когда в государстве одни говорят: «Это — мое», а другие: «Это — не мое» (см. V 462c). Напротив, в совершенном государстве большинство людей в отношении к одному и тому же одинаково говорит: «Это — мое», а в другом случае: «Это — не мое» (там же). Общность достояния, отсутствие личной собственности, невозможность ее возникновения, сохранения и приумножения делают невозможным и возникновение судебных имущественных споров и тяжб, а также взаимных обвинений, в то время как в существующем греческом государстве все раздоры порождаются обычно спорами из-за имущества, из-за детей и родственников. В свою очередь отсутствие раздоров внутри класса стражей-воинов сделает невозможным как

раздор внутри низшего класса ремесленников, так и восстание их против обоих высших классов.

В конце описания проектируемого им государства Платон самыми радужными красками изображает блаженную жизнь сословий этого государства, особенно стражей-воинов. Жизнь их прекраснее жизни победителей на олимпийских состязаниях. Содержание, которое они получают как плату за свои труды и деятельность по охране государства, дается и им самим, и их детям. Почитаемые всеми еще при жизни, они удостаиваются почетного погребения после смерти.

14

«Государство» — утопия, возникшая в античном рабовладельческом обществе как попытка преодоления (разумеется, только в мысли, в воображении) его явных недостатков и трудностей. Но величайшим противоречием и величайшей трудностью этого общества был вопрос о *рабах и рабовладении.* Как же решается этот вопрос у Платона? Какое место нашли рабы и отношения рабовладения в платоновском изображении образцового государства?

Ответ на этот вопрос может на первый взгляд показаться поразительным. Проектом «Государства» класс рабов как один из основных классов образцового государства вовсе не предусматривается, не указывается, не называется. О рабах в тексте «Государства» имеются только немногочисленные, редкие упоминания, да и делаются они как-то мимоходом, глухо и невнятно. Обсуждаются политическое устроение и условия жизни только *свободных* граждан государства. Для воображаемого государства Платона существование и труд рабов не непреложное условие. Оно держится производительным трудом ремесленников. Однако в «Государстве» кое-где говорится о праве обращения побежденных на войне в рабов. Но право это ограничивается: обращать в рабов дозволяется только «варваров», взятых в плен во время войны их против греков (эллинов). Напротив, обращение в рабство греков на войне, которую греки ведут против греков, как мы говорили выше, запрещается. Несущественность рабовладения в утопии «Государства» подчеркивается еще одним обстоятельством. Так как *единственный,* согласно «Государству», источник допустимого в государстве рабовладения — обращение в рабство военнопленных из «варваров», то численность кадров рабов, очевидно, должна зависеть от интенсивности и частоты войн, которые ведет государство. Но, по Платону, война — зло, и в хорошо устроенном государстве этого зла до́лжно избегать. «Все войны,— утверждает Платон в «Федоне»,— возгораются ради приобретения имущества» (Федон 66с). Только такому обществу, которое желает жить в роскоши, становится вскоре тесно на своей земле, и оно вынуждено стремиться к насильственному захвату земли у своих соседей. И только для ограждения государства от насилия со стороны людей, воспаленных страстью к материальным приобретениям, ему приходится держать многочисленное и хорошо обученное военному делу войско.

По-видимому, впоследствии взгляд Платона на рабовладение изменился. По крайней мере в «Законах» — последнем, написанном в глубокой старости сочинении Платона — в отличие от «Государства» производительная хозяйственная деятельность, необходимая для существования полиса, возлагается на рабов или на иноземцев. Но и в «Законах» Платон утверждает, что устроитель совершенного государства и его законодатель должен устанавливать не законы, касающиеся мира, «ради военных действий», а, напротив, «законы, касающиеся войны, ради мира» (628е).

При всей утопичности проекта, развитого в «Государстве» Платона, на нем лежит отблеск того времени, когда Афины домогались права на главенствующую роль среди греческих полисов.

15

В «Государстве» Платона есть ряд черт и учений, которые на первый взгляд могут показаться близкими к современным теориям социализма и коммунизма. Это отрицание личной собственности для класса стражей-воинов, организация их общежития, снабжения и питания, резкая критика страсти к стяжанию и накоплению денег, золота и вообще ценностей, а также торговли и торговых спекуляций, мысль о необходимости нерушимого единства общества, полного единомыслия всех его членов и воспитания в гражданах нравственных качеств, способных привести их к этому единству и единомыслию, и т. д. Учитывая эти черты, некоторые зарубежные историки античного общества и античной общественной мысли стали утверждать, будто начертанный Платоном в «Государстве» проект совершенного общества есть теория, действительно совпадающая с учениями и тенденциями современного социализма и коммунизма. Таковы, например, взгляды Роберта фон Пёльмана.

Историки социализма, подобные Пёльману, не просто характеризуют учение Платона как своеобразную (античную) форму социалистической утопии. Пёльман проводит далеко идущие параллели между теорией Платона и теориями социализма и коммунизма утопических социалистов Нового времени и даже теорией Маркса. Вот одна из этих параллелей. «Как новейшая социалистическая критика процента на капитал,— пишет Пёльман,— противопоставляет так называемой теории производительности теорию эксплуатации, согласно которой часть общества — капиталисты — присваивает себе, наподобие трутней, часть стоимости продукта, единственным производителем которого является другая часть общества — рабочие, точно так же и античный социализм — по крайней мере по отношению к денежному капиталу и ссудному проценту — противопоставляет производительности капитала понятие *эксплуатации*» (*Robert von Pöhlmann.* Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. Bd I. 3. Aufl. München, 1925. S. 479). Пёльман подчеркивает, что вся вообще тенденция платоновских (и не только платоновских) нападок на денежную систему, на посредническую торговлю и свободную конкуренцию, отвращение к развитию общества в направлении к денежной олигархии, а также отвращение к концентрации имуществ и ценностей совпадают с основными антикапиталистическими воззрениями новейшего социализма. А в примечании на той же странице Пёльман сближает выпады Платона против стяжательства и торговли со взглядами не только утописта Шарля Фурье, но даже Маркса: «Подобным же образом и Маркс говорит о современном мире наживы».

Однако приписывание Платону теории социализма и коммунизма, сходной если не с теорией марксизма, то хотя бы с теориями утопического социализма Нового времени, ошибочно теоретически, так как оно неверно с исторической точки зрения, а в своей политической тенденции, кроме того, совершенно реакционно. Теоретически и исторически оно ошибочно прежде всего по следующим соображениям. В отличие от всех утопий, в том числе и от античных, марксистская теория социализма и коммунизма выводит необходимость и неизбежность наступления эры социализма и коммунизма не из абстрактных представлений о лучшем и совершенном строе общества, а только из точно определенных исторических условий в развитии материального способа произ-

водства и обусловленных им общественных отношений. Общественная основа социализма — рабочий класс, производящий класс высокоразвитого промышленного общества. Ничего подобного нет (и, конечно, не могло быть) в платоновской теории «коммунизма». Изображенный в утопии Платона общественный строй вовсе не обусловлен отношениями материального производства. То, что Пёльман называет платоновским коммунизмом, есть *коммунизм потребления*, а не производства: высшие классы платоновского государства — правители-философы и стражи-воины — живут общей жизнью, сообща питаются и т. д., но *ничего не производят*; они только потребляют то, что производят люди низшего, управляемого философами класса — ремесленники, в руках которых имеются орудия труда.

В связи с этим Платона совершенно не занимают вопросы устройства жизни и условий работы производящего класса — ни ремесленников, ни тем более рабов, о которых, как мы уже говорили, в «Государстве» вообще почти нет речи; наконец, Платона не интересуют вопросы быта этого класса и его морального и интеллектуального состояния. Платон оставляет за работниками принадлежащее им имущество и лишь обусловливает пользование этим имуществом. Он ограничивает его условиями, которые продиктованы вовсе не заботой о жизни и благополучии рабов и ремесленников, а только соображениями о том, что требуется для хорошего и достаточного производства всего необходимого двум высшим классам государства. Условия эти сформулированы лишь в общей форме, без детализации и разработки. *Первое,* о котором мы уже говорили, состоит в том, чтобы труд был разделен и чтобы функции каждого работника, а также каждого сословия ограничивались каким-нибудь одним видом труда. Это тот его вид, к которому работник наиболее способен по своим природным задаткам, по своему воспитанию, по своей подготовке и обучению. Этот вид труда не определяется самим работником, но указывается и предписывается ему философами — правителями государства. *Второе* условие состоит в устранении из жизни работников главных, по Платону, источников нравственной порчи — богатства и бедности. Богатые ремесленники перестают радеть о своем деле, бедные сами не в состоянии из-за отсутствия необходимых орудий хорошо работать и не могут хорошо обучать работе своих учеников (Государство IV 421de). *Третье* условие — совершенное повиновение. Оно определяется всем строем убеждений работника и прямо следует из основной для него добродетели — рассудительности.

Неудивительно после сказанного, что к самому труду как таковому отношение Платона не только безразличное, но даже пренебрежительное. Неизбежность производительного труда для существования и благосостояния общества не делает в глазах Платона этот труд привлекательным или достойным почитания. На душу труд действует принижающим образом. В конце концов производительный труд — удел тех, у кого способности скудны и для кого нет лучшего выбора. В третьей книге «Государства» есть рассуждение (см. 396ab), где Платон помещает кузнецов, ремесленников, перевозчиков на весельных судах и их начальников рядом с «дурными людьми» — пьяницами, безумцами и непристойно себя ведущими. Всем таким людям, по Платону, не только не до́лжно подражать, но и внимания обращать на них не следует (там же, 396b).

Пренебрегая важнейшими чертами утопии Платона, Роберт Пёльман доходит до утверждения, будто Платон стремится распространить принципы коммунистического устроения также на производительный — низший — класс своего государства. Из того, что правители-философы руководят всем в государстве и направляют все на благо

целого, Пёльман делает необоснованный вывод, будто деятельность правителей распространяется и на весь трудовой распорядок идеального государства. Но это совершенно не так. Руководство платоновских правителей ограничивается лишь требованием, чтобы каждый работник выполнял свое дело. Ни о каком обобществлении средств производства у Платона не может быть речи. То, что Пёльман безответственно называет коммунизмом Платона, предполагает полное самоустранение обоих высших классов государства от участия в хозяйственной жизни: члены этих классов всецело поглощены вопросами защиты государства от революции и внешнего нападения, а также высшими задачами и функциями управления. В отношении низшего класса платоновского государства нельзя говорить даже о *потребительском* коммунизме. «Сисситии» (общие обеды) предусматриваются только для высших классов. И если в «Государстве» производительным классом оказываются не рабы (как в «Законах»), то объясняется это, как правильно отметил в свое время К. Хильденбранд, единственно тем, что правители не должны иметь личную собственность, а вовсе не заботой Платона о том, чтобы человек не мог стать чужой собственностью (*Hildenbrand K.* Geschichte und System der Rechts und Staatsphilosophie. Bd I. Leipzig, 1860. S. 137). «Коммунизм» платоновской утопии — миф антиисторически мыслящего историка. Но миф этот, кроме того, *реакционное* измышление. Его реакционная сущность состоит в утверждении, будто коммунизм не учение, отражающее современную и наиболее прогрессивную форму развития общества, а учение древнее, как сама античность, и вдобавок опровергнутое будто бы жизнью еще во время своего зарождения. Даже утверждение Эдуарда Целлера, который ошибочно полагал, что в утопии Платона не видно *никакой* мысли и *никакой* заботы о низшем классе работников, ближе к пониманию истинных тенденций «Государства», чем измышления Пёльмана. И уже совсем недалек от истины был Теодор Гомперц, указавший в своем известном труде «Griechische Denker», что отношение платоновского класса работников к классу философов-правителей очень похоже на отношение рабов к господам.

И действительно, тень античного рабства легла на все большое полотно, на котором Платон изобразил устроение своего наилучшего государства. В полисе Платона не только рабочие напоминают рабов, но и члены двух высших классов не знают полной и истинной свободы. Субъектом свободы и высшего совершенства оказывается у Платона не отдельная личность и даже не класс, а только все общество, все государство в целом. Утопия Платона не теория *индивидуальной* свободы граждан, а теория *тотальной* свободы — свободы государства в его совокупности, целостности, неделимости. По верному наблюдению Ф. Ю. Шталя, Платон «приносит в жертву своему государству человека, его счастье, его свободу и даже его моральное совершенство... это государство существует ради самого себя, ради своего внешнего великолепия: что касается гражданина, то его назначение только в том, чтобы способствовать красоте этого государства в роли служебного члена» (*Stahl F. Ju.* Die Philosophie des Rechts. Bd I. Geschichte der Rechtsphilosophie. 5 Aufl. Tübingen, 1879. S. 17). И прав был Гегель, когда указывал, что в «Государстве» Платона «все стороны, в которых утверждает себя единичность как таковая, растворяются во всеобщем,— все признаются лишь как всеобщие люди» (*Гегель.* Соч. Т. 10. Лекции по истории философии. Книга вторая. М., 1932. С. 217). Сам Платон говорит о том же самом наияснейшим обра́зом: «...закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан... Выдающихся людей он включает в госу-

дарство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства» (VII 519e—520a).

16

Развивая вопрос о воспитании стражей-воинов и правителей-философов, Платон рассматривает не только *положительные* принципы этого воспитания. Он внимательно рассматривает также меры, необходимые для устранения возможных *отрицательных* влияний и воздействий на них. Забота об устранении отрицательных влияний и помех приводит Платона к широкому рассмотрению вопроса об *искусстве* и о *художественном воспитании*. Внимание, которое уделяет этому вопросу Платон, неудивительно. Оно питается различными источниками. Первый из них — значение, какое в Древней Греции, и особенно в Афинах эпохи расцвета, т. е. в V в., приобрело искусство и его воспитательное действие на общество. В это время греческое общество жило под непрерывно расширявшимся и возраставшим влиянием эпической и лирической поэзии, театра и музыки. Даровая раздача театральных билетов — одно из важных завоеваний демократии — сделала это искусство доступным для широких кругов демоса. Театральные зрелища привлекали, восхищали и оказывали глубокое действие на умы, чувства и воображение зрителей. Аристофан в своих «Лягушках» оставил нам яркое изображение страстной заинтересованности и нешуточной компетентности, с какой аттический зритель обсуждал достоинства и недостатки театральных произведений, представлявшихся на афинской сцене. В центре внимания Аристофана — вопрос о воспитательной силе и направленности драматических произведений. Платон посвятил этому вопросу обстоятельные исследования во второй и десятой книгах «Государства». Как и Аристофан, в обсуждение вопроса он вносит не только заинтересованность теоретика, социолога и политика, но и все пристрастие художника, выдающегося писателя, мастера диалогического жанра.

Здесь второй источник интереса и пристального внимания Платона к вопросу об искусстве. Платон не только гениальный философ, он и гениальный художник. Произведения его принадлежат не только истории античной философии, истории античной науки, но также и истории античной литературы. Такие диалоги, как «Федр», «Пир», «Протагор»,— шедевры древнегреческой художественной прозы. Пересказы философских бесед превращаются у Платона в драматические сценки, в живые художественные изображения кипучей умственной жизни Афин; диалог в них неотделим от художественной характеристики его участников. Беседующие в них и спорящие Сократ, его ученики, софисты, ораторы, поэты наделены, как и их живые прототипы, яркими характерами, повадками, особенностями языка. Нет поэтому ничего удивительного или парадоксального в том, что искусство — важная тема «Государства». Центральный ее вопрос — вопрос эстетической *педагогики*. Суждения Платона по этому вопросу очень интересны. Несмотря на всю «громадность дистанции», отделяющей наше современное общество от античного города-государства эпохи Платона, в его учении есть момент, сохраняющий и по сей день свое значение. Проницательный ум Платона открыл ему истину первостепенного значения: в искусстве налицо могущественная сила, воспитывающая человека. Действуя на строй чувств, искусство действует на поведение. В зависимости от того, каким будет это действие, искусство способствует воспитанию либо гражданских — воинских, политиче-

ских — добродетелей, либо, напротив, пороков. Оно либо укрепляет в людях, испытывающих его чары, такие качества, как мужество, храбрость, дисциплина, повиновение старшим, сдержанность, выдержка, или же, напротив, действует расслабляющим образом, потворствует развитию малодушия, немощи, расслабленности и распущенности всякого рода.

Поэтому правители совершенного государства не могут быть равнодушны к тому, *какое* искусство существует и развивается в городе-государстве, *в каком направлении* и с *каким результатом* оно влияет на его граждан. Правители-философы платоновского полиса не только держат искусство в поле своего неусыпного внимания, они осуществляют строгую и бескомпромиссную опеку, контроль над всем, что имеет в искусстве общественное значение. Воспитательное действие искусства требует этого постоянного и неослабного контроля со стороны правителей. Они должны ограждать граждан от возможного вредного влияния дурных произведений искусства, они могут допускать в государство только произведения, согласные с правильными, высоконравственными принципами. Искусство должно служить задачам гражданского воспитания, цели художественной политики совпадают с целями государственной педагогики. Однако, обосновывая эту идею, Платон делает в высшей степени важное разъяснение, которое ограничивает власть и компетенцию государственной опеки над искусством. Согласно этому разъяснению, опека государства над искусством может быть только отрицательной. Это значит, что государство не вправе вмешиваться и не вникает в вопрос о том, какими способами, приемами, методами должно создаваться художественное произведение. Государственная власть не учит и не призвана учить художника методу творчества. Она судит не об этом методе, а только о том, каково действие этого метода, каково влияние уже созданного художником произведения на строй чувств, образ мыслей и поведение тех, кто его произведение воспринимает. Вопрос о качестве художественного произведения как произведения искусства, его эстетических достоинствах, силе его художественного действия Платон предлагает строго отличать от вопроса о результате его действия, его воспитательной силе и направлении этой силы.

Платон был далек от мысли, будто произведение безнравственное тем самым необходимо должно быть плохим, слабым, несостоятельным и как произведение искусства. Воспитательное и художественное достоинства произведения могут совпадать, но они могут и далеко расходиться: плохое по своему нравственному действию произведение может быть превосходным по художественному исполнению. Таковы, по Платону, произведения Гомера, произведения великих трагиков Эсхила, Софокла, Еврипида. Как художники все эти поэты превосходны. Искусство, с каким они рисуют изображаемое, делает то, что созданные ими образы богов и героев внедряются в души зрителей, слушателей, читателей с поистине покоряющей силой. Они заставляют верить, что боги по своим нравственным качествам именно таковы, какими их изобразил Гомер: полны всяких слабостей, недостатков и даже прямых нравственных пороков. В то же время поэтические изображения богов лживы, не соответствуют добродетели и совершенству богов и вредны по своему влиянию на нравственность воспринимающих. Именно возможность несоответствия между нравственным действием произведения и его художественной привлекательностью и делает, по Платону, совершенно неизбежным неумолимый контроль над искусством. Основывается этот контроль на наблюдениях над нравственным влиянием художества. Чем пленительнее и увлекательнее произведение, тем опаснее оно для государства, если окажется, что

его изображения лживы, а его нравственное влияние тлетворно и противоречит задачам воспитания.

Итак, правители государства рассматривают представляемые на их суд произведения — лирические и драматические — по *двум признакам:* по *степени истинности* имеющихся в них изображений и по *результату их действия* на слушателей или зрителей. Вопрос об *истинности* изображений Платон решает на основе своего *философского* учения о познании и об отношении искусства к познанию. Истинным познанием может быть, по Платону, только познание запредельных *идей.* Идеи — это *сверхчувственные причины.* Они умопостигаемы, недоступны *чувственному восприятию* или *мнению.* Они не могут быть адекватно постигаемы в образах, всегда несовершенных, далеких от подлинности. Впрочем, искусство вовсе не направлено даже на сами идеи. В искусстве изображаются не сверхчувственные истинные причины, или первообразы, вещей, но порожденные ими отдельные вещи чувственного мира. Искусство есть *подражание,* но подражает оно не самим идеям, а лишь вещам, которые по отношению к идеям представляют собой подражание. Короче говоря, произведения искусства — это *подражание подражанию, отображение отображения.*

Учением этим определяется платоновская оценка художественных изображений. Онтология и теория познания Платона определяют и допускают только одну оценку художественных образов, и эта оценка может быть только *отрицательной.* Платон — *отрицатель, критик, гонитель всякого изобразительного искусства.* Образы искусства, по Платону, не способны отобразить самое истину. Изобразительное искусство — область не *реальности,* а лишь обманчивой *видимости.* Уже чувственные вещи, изображением которых являются произведения искусства,— не сама реальность, а только ее подобие. Еще дальше отстоят от реальности образы искусства — подражания подражаниям. Следовательно, в самой своей сущности изобразительное искусство лживо. Художник только делает вид, будто он знает, как создаются и должны создаваться вещи, изготовляемые ремесленниками, в сущности этого не знают даже ремесленники, знают только те, кто этими вещами пользуется. Какой должна быть наилучшая флейта, знает не инструментальный мастер, изготовляющий флейту, это знает только музыкант-исполнитель, играющий на флейте. И точно так же художник только делает вид, будто знает искусство полководца и искусство воинов, когда изображает битву, или искусство мореходства, когда изображает кормчего. И так обстоит дело со всяким искусством, со всяким ремеслом. Поэты внушают иллюзии, а не вещают истины. «Тот, кто творит призраки, подражатель, как мы утверждаем, нисколько не разбирается в подлинном бытии, но знает одну только кажимость» (X 601b).

Особенно вредны изображения искусства, когда художники и поэты пытаются рисовать богов. В то время как в действительности боги — образцы и всегда должны оставаться образцами добродетели и всяческих совершенств в образах искусства, они предстают как существа хитрые, злые, мстительные, злопамятные, коварные, вероломные, распущенные и лживые. Кто всматривается в их образы, нарисованные эпическими или трагическими поэтами, и проникается их внушающей силой, тот отдаляется от истинного богопочитания. Именно поэтому в совершенном государстве произведения поэтов подлежат строжайшей оценке и отбору. «Прежде всего...— говорит Платон,— надо смотреть за творцами мифов: если их произведение хорошо, мы допустим его, если же нет — отвергнем. Мы уговорим воспитательниц и матерей рассказывать детям лишь признанные мифы, чтобы с их помощью формировать души детей скорее, чем их

тела — руками» (II 377c). Ибо невозможно допустить, «чтобы дети слушали и воспринимали душой какие попало и кем попало выдуманные мифы, большей частью противоречащие тем мнениям, которые, как мы считаем, должны быть у них, когда они повзрослеют» (II 377b). Всего более надо добиваться, «чтобы первые мифы, услышанные детьми, самым заботливым образом были направлены к добродетели» (II 378e).

Выдвигая эти «оградительные» и отрицательные принципы контроля, Платон, как уже было сказано, тщательно избегает каких бы то ни было положительных рекомендаций, касающихся желательного творческого метода в искусстве. Когда Адимант, один из собеседников Сократа в «Государстве», пытается дознаться, какими именно должны быть допустимые в его полисе сказания, Сократ отвечает так: «Адимант... мы с тобой сейчас не поэты, а основатели государства. Не дело основателей самим творить мифы, им достаточно знать, какими должны быть основные черты поэтического творчества, и не допускать их искажения» (II 379a).

По отношению к произведениям неизобразительных искусств — лирической поэзии и музыки — задача правителей совершенного государства состоит уже не в огульном отрицании или недопущении этих произведений, а в производстве среди них строгого и твердого отбора. Отбор этот должен осуществляться с точки зрения воздействия на чувства в направлении развития добродетелей — мужества, стойкости, самообладания и твердости духа, выносливости в страдании, готовности выполнить воинский и гражданский долг. Что касается изобразительных искусств, то если произведения эпической поэзии в большей своей части неприемлемы вследствие того, что образы их ложны, далеки от действительной природы изображаемого, отдаляют от истины, то дурные произведения трагического искусства вредны по своему действию на строй чувств и на поведение. Трагические поэты изображают людей, претерпевающих великие страдания, испытывающих скорбь. При этом лучшие из этих поэтов так изображают страдания своих трагических героев, что слушатели, созерцая происходящее на сцене, сами испытывают великое страдание, заражаются им. Это сострадание, причастность к бедствиям трагического героя доставляют зрителям удовольствие. И если произведение оказывает такое действие, то оно считается хорошим. Чужие переживания неизбежно заразительны для нас. Но если при этом развивается сильная жалость, то нелегко удержаться от нее и при собственных страданиях. А между тем добродетель повелевает нам во всех таких случаях сдерживаться, проявлять полное самообладание. Поэтому Платон отвергает удовольствие, доставляемое художественным показом страданий трагических героев. «В этом случае,— говорит он,— испытывает удовольствие и удовлетворяется поэтами то начало нашей души, которое при собственных наших несчастьях мы изо всех сил сдерживаем» (X 606a). Начало это «жаждет выплакаться, вволю погоревать и тем насытиться — таковы уж его природные стремления. Лучшая по своей природе сторона нашей души... ослабляет тогда свой надзор за этим плачущимся началом и при зрелище чужих страстей считает, что ее нисколько не позорит, когда другой человек хотя и притязает на добродетель, однако неподобающим образом выражает свое горе» (X 606ab).

Так обстоит дело с трагедийными изображениями и их действием на зрителей. Но не иначе обстоит дело и с комедией. Человек, который в быту постыдился бы смешить людей из страха прослыть шутом, с большим удовольствием слышит подобные вещи на представлении комедии в театре.

Область чувств, на которую распространяется действие искусства,

весьма широка. Любовные утехи, запальчивость, всякие влечения души, ее печали и наслаждения, которыми сопровождается любое наше действие,— все это испытывает воздействие со стороны поэтического воспроизведения, оно «питает все это, орошает то, чему надлежало бы засохнуть, и устанавливает его власть над нами» (X 606d). Поэтому пусть поэзия не винит правителей государства, учреждаемого по плану Платона, в жесткости и неотесанности. Иного отношения к поэзии не может быть, да и никогда не было: «...искони наблюдался какой-то разлад между философией и поэзией» (X 607b). Впрочем, если подражательная поэзия, направленная только на то, чтобы доставлять удовольствие, сможет привести хоть какой-нибудь довод в пользу того, что она уместна в благоустроенном государстве, Платон готов «с радостью» принять ее. «Мы сознаем,— говорит он,— что и сами бываем очарованы ею. Но предать то, что признаешь истинным, нечестиво» (X 607c). И «до тех пор, пока она не оправдается, мы, когда придется ее слушать... остережемся поддаваться опять этой ребячливой любви, свойственной большинству» (X 608a).

Таков приговор Платона искусству. Последовательно и непреклонно он по-своему подчиняет искусство задаче воспитания совершенных граждан в совершенном государстве. Во имя этой высшей цели он неумолимо подавляет в себе впечатлительность большого художника, каким был он сам. Спустя много веков по тому же пути вслед за ним пойдут Руссо и Лев Толстой. Изобразительное и лирическое искусство они подвергнут цензуре моралистической критики с точки зрения высших, как они уповали, идеалов человечности. Для них Платон, на которого оба они в этой связи и в этом вопросе неоднократно ссылались, оказался родоначальником воспринятой ими традиции.

В. Ф. Асмус

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление

КНИГА I

Рассказ Сократа (327a—328c) о пребывании на празднествах в Пирее и приглашении к Полемарху, где и состоялась беседа. Специальная часть вступления — разговор с Кефалом (328c—331d) о старости как времени успокоения и освобождения от страстей при условии сознания справедливо прожитой жизни. Обсуждение справедливости (330d—331d). Собеседники пытаются определить ее как честность и возврат взятого в долг (331cd).

II. Основная часть

Справедливое государство как земное воплощение идеи блага

1. Вопрос о справедливости (331e—369b). Опровержение в беседе Сократа и Полемарха определения справедливости как воздаяния каждому должного (331e—336a). Фрасимах вступает в беседу (336b—338b) с утверждением (338c), что справедливо пригодное сильнейшему. Сократ возражает, что сильнейший не всегда верно понимает свою выгоду (339e), а всякое искусство, в том числе и искусство управления, имеет в виду не собственную выгоду, а выгоду предмета, которому

служит (342c—e). Фрасимах произносит речь (343b — 344c) в защиту несправедливости и несправедливого человека, который только и может называться счастливым. Собеседники рассматривают власть (345b — 347e) и чьей выгоде служит обладающий ею — своей или подчиненных: подлинный правитель имеет целью выгоду подвластного (347d). Справедливость сравнивается (347e — 352d) с несправедливостью: добродетель — это справедливость, а несправедливость есть порочность (348c); человек справедливый — мудр, а несправедливый — невежда (350c); совершенная несправедливость делает человека неспособным к действию (352a); боги враждебны к несправедливым и благосклонны к справедливым (352b). Следует (352a — 354c) обсуждение вопроса о счастье человека справедливого и несправедливого. Фрасимах соглашается, что, поскольку справедливость — это достоинство души, а несправедливость — недостаток, первый будет счастлив, а второй — несчастлив (353e — 354a).

КНИГА II

Главкон ставит вопрос (357a — 358b) о том, к какому виду блага может быть отнесена справедливость, а затем (358c — 362c) четко формулирует точку зрения единомышленников Фрасимаха: справедливость — это изобретение слабых людей, неспособных творить несправедливость (359b), а несправедливость всегда выгодна (360d), и возможно сравнивать, насколько счастливы человек справедливый и человек несправедливый, только рассматривая их у их предела (361d — 362c). Адимант дополняет (362d — 367e): справедливость одобряется людьми не сама по себе, но из-за доброй славы и расположения богов, которые она несет (363a — c), а также из-за загробного воздаяния (c — e). Поэтому притворная благопристойность в сочетании с несправедливостью — наилучший образец жизни для человека (366b). Адимант требует (367b — 368e), чтобы Сократ показал преимущества справедливости самой по себе перед несправедливостью. Сократ предлагает (368a — 369b) сначала рассмотреть справедливость не отдельного человека, а государства, которому она также присуща (368e — 369a).

2. Возникновение государства (369b — 374d). Сократ и Адимант обсуждают, как возникает государство (369c), в частности государство с упрощенным бытом (369d — 371c) и государство богатое (372e — 373d), а также войны, которые богатое государство вынуждено вести (373e), в связи с чем понадобится войско из профессиональных военных — стражей (373e — 374d).

3. Стражи в совершенном государстве (374e — 419a). а) Свойства стражей (374e — 376c). По своей природе страж должен обладать стремлением к мудрости, мужеством и силой. б) Воспитание стражей (376c — 415d) будет гимнастическим и мусическим (376e). Разбирается (376e — 402a) мусическое искусство. В воспитательных целях из мифов должно быть изъято все недостойное богов (378b — 383c).

КНИГА III

Мифы должны воспитывать в стражах мужество (386a); мифы, вызывающие страх и жалость, следует изъять (386b — 388d) как побуждающие к излишней смешливости, лживости, невоздержности, несправедливости (388e — 392b). Из способов выражения (392c — 398b) предпочтительнее повествование как соответствующее

свойствам, которые необходимо воспитать у стражей, а подражание приемлемо только в случае подражания достойным людям (398b). Рассматривается мелическая поэзия и ее свойства: слова, гармония и ритм, а также приемлемые в совершенном государстве музыкальные лады, стихотворные размеры и инструменты (398c — 402a). Внешность человека должна соответствовать душевным качествам (402a — 403c), причем душа определяет состояние тела (403d). Гимнастическое воспитание, питание и образ жизни вообще должны быть простыми, отвечая требованиям военного искусства (403e — 404e). Врачебное искусство (405a — 410a) должно заниматься только телесно полноценными людьми, предоставляя прочим вымирать (410a); судебное же искусство (405a — c, 409a — e) должно уничтожать людей несправедливых (410a). Мусическое и гимнастическое воспитание должны друг другу соответствовать (410b — 412b), второе служит первому, поскольку они не самоцель, а направлены на создание совершенной души (411e — 412a). За сохранностью государства, прежде всего в отношении воспитания, будут надзирать правители (412a), которых следует отбирать из стражей (412b — 414b). Миф о порождении людей всеобщей матерью-землей (414c — 415d) завершает воспитание граждан. Стражи не имеют частной собственности и предметов роскоши, живут и питаются вместе (415d — 417b).

КНИГА IV

Адимант ставит вопрос (419a) о счастье стражей: наложенные на них ограничения сделают их несчастливыми.

4. Основы правильного устройства государства (420a — 427c). Сократ возражает: надо создать счастливое государство, а не осчастливливать отдельные сословия (420b — 421c). Богатство и бедность, раскалывающие государство,— основная помеха для его счастья (421c — 423a). Чтобы не повредить единству, не следует чрезмерно увеличивать размеры государства (423b — d). Стражи владеют всем сообща (423e); более всего следует оберегать воспитывающие искусства: гимнастическое и мусическое (424b — e). В государстве должны соблюдаться элементарные нормы поведения (425ab), а законы не должны вникать в мелочи: жизнь будет строиться согласно укорененным в обществе понятиям о справедливости (425c — 427a); нуждаются в регламентации только законы о культе (427bc).

5. Справедливость государства и человека (427d — 445e). Сократ с Главконом разбирают основные добродетели совершенного государства: мудрость, мужество, рассудительность и справедливость (427e — 434e). Справедливость (432b — 434e) состоит в том, чтобы каждый занимался своим делом и не вмешивался в чужие (433b). Свойства совершенного государства переносятся на человека (434e — 435c), в душе которого выделяются (435c — 436b) три начала: познающее, гневное и вожделеющее. Следует детальный разбор начал души (436b — 444a); каждому началу соответствуют те же добродетели, что и в государстве: мудрость, мужество и рассудительность. Справедливость человека — это упорядоченность и согласованность начал души (443c — 444a). Несправедливость человека уподобляется болезни, а справедливость — здоровью (444a — 445c). Как здоровое состояние человека — одно, а болезней много, так и среди государств имеется одно совершенное устройство и четыре основных вида извращенных, что соответствует пяти типам души (445c — e).

КНИГА V

Адимант требует более подробного разбора вопроса об общности жен и детей у стражей (449b — 451b).

6. Женщины и дети в совершенном государстве (451c — 461e). Обязанности женщин те же, что и мужчин, одинаковым должно быть и их воспитание (451d — 457c). Для получения наилучшего потомства правители озаботятся тем, чтобы лучшие мужчины сходились с лучшими женщинами и давали больший приплод, при этом женщины стражей будут общими, а дети будут воспитываться вместе, чтобы никто не знал своих детей, а дети не знали родителей (457d — 460d). Люди в расцвете сил могут производить детей на свет, потомство прочих уничтожается (460d — 461c). Все стражи будут считаться родственниками (461de), и государство окажется наиболее сплоченным (462a — 466d).

7. Война и совершенное государство (466e — 471b). Женщины и дети будут участвовать в войнах (466e — 467e), отличившиеся в войне должны быть отмечены почетом и наградами (468a — 469b), а правила поведения в войне с эллинами и с варварами должны различаться (469b — 471b).

8. Осуществимость совершенного государства (471c — 541b). Вопрос этот ставит Главкон (471c — 472b), видя преимущества совершенного государства перед прочими. Чтобы совершенное государство осуществилось, необходимо слияние власти с философией (472b — 474c), но для начала следует определить, кто такой философ. Философы — это люди, стремящиеся к созерцанию прекрасного и бытия самих по себе и способные познавать истину (474c — 480a).

КНИГА VI

Свойства стражей с точки зрения философии (484a — 486e). Неверно, что философия бесполезна для государства (487a — 499a). Совершенное государство может осуществиться в случае прихода к власти философов и установления ими намеченных законов (499b — 504c), Чтобы стать философом, необходимо овладеть не обыкновенным кругом знаний, но наиболее важным знанием — о благе (504d). Благо само по себе подобно Солнцу: чем является Солнце для области видимого, тем же — благо для умопостигаемой области (504e — 509c). Благо (беспредпосылочное начало) постигается при помощи диалектической способности разума (509d — 511e).

КНИГА VII

Люди подобны узникам в пещере, а философ — это человек, вышедший из пещеры на свет (514a — 517a). Как направить человека к созерцанию вечных сущностей, чтобы, руководясь ими, должным образом управлять государством (517b — 521c)? Рассмотрены науки (521d — 534e), которые помогают достичь этого: арифметика (522c — 526c), геометрия (526d — 527c), теоретическая астрономия (527d — 530c), музыка (530d — 531c) и венчающая их диалектика (531c — 534e). Свойства правителей-философов (535a — 536a); как и когда их воспитывать (536b — 540c). Совершенное государственное устройство осуществимо в любом государстве: население старше десяти лет высылается, а оставшихся воспитают философы (540d — 541b).

КНИГА VIII

9. Виды государственного устройства и соответствующие им типы людей (543a — 592b). Сократ и Главкон разбирают основные виды государств, в которые последовательно перерождается совершенное государство, и соответствующих им людей: тимократию (545c — 550b), олигархию (550c — 556e) и демократию (557a — 561e). Подробно разбирается тирания (562a — 580a): каким образом она возникает из демократии (562a — 565c), откуда появляется и как действует тиран (565d — 567d), на какое войско он опирается (567d — 568c) и как из заступника превращается в поработителя народа (569a — c).

КНИГА IX

В душе человека с тираническими наклонностями господствуют дурные вожделения (571a — 575b), и когда таких людей становится много, из их среды является тиран (575c — 576b). Тиран — это наиболее несчастный из всех людей, средоточие всяческого зла (576c — 580a). В каком государстве человек наиболее счастлив, а в каком — несчастлив (580b — 588a)? Для ответа необходимо различить виды удовольствий, различным началам души и сословиям в государстве соответствуют различные удовольствия (581d — 583a), при этом философ наиболее сведущ во всех их видах. Кроме того, необходимо отличать удовольствия подлинные от мнимых (583b — 587a), причем и в этом отношении философу также принадлежит первенство. Вычисляется превосходство человека совершенного государства над остальными (587a — 588a). Человеку следует быть справедливым для согласования начал души и подчинения ее разумному началу (588b — 589e).

КНИГА X

10. Искусство и совершенное государство (595a — 608b). Вещи в мире, которым подражает искусство, суть подражание вещам самим по себе, поэтому художник — творец призраков, далеко отстоящих от действительности (595c — 598d). Гомер лишь представлялся всеведущим (598d — 600e). Художник-подражатель не знает подлинных свойств отображаемых предметов (600e — 602a), в своем творчестве он опирается на сбивчивость восприятий души; у искусства нет критериев истинного и ложного (602b — d). Искусство имеет дело с низменным, легко воспроизводимым началом души, помогая ему возобладать над разумным (603a — 606d). Поэтому в совершенном государстве поэзия допускается лишь в виде гимнов богам и хвалы добродетельным людям (606e — 608b).

III. Заключение

Бессмертие души и загробное воздаяние

Обсуждаются воздаяния, на которые может рассчитывать справедливый человек (608bc). Поскольку душа бессмертна (608d — 611a), ее существование не ограничивается земной жизнью (611b — 612a). Хотя справедливый пользуется всеми благами уже на земле (612a — 613e), главное воздаяние ждет людей после смерти (614a — 621d): души добродетельных попадают на небо, где вознаграждаются вдесятеро, а души порочных — под землю, где терпят десятикратно бóльшие муки (615ab), величайшие же преступники ввергаются в Тартар (616a). Через тысячу лет душам дается право вновь выбрать

себе жизнь — любого человека или животного (618a), и от прошлого земного опыта души зависит правильность ее выбора, т. е. станет ли душа более или менее справедливой в результате следующей жизни (618b — 619b).

И. И. Маханьков

Диалог «Государство» по своим размерам, обилию использованного материала, глубине и многообразию исследуемых проблем занимает особое место среди сочинений Платона. И это вполне закономерно, так как картина идеального общества, с таким вдохновением представленная Сократом в беседе со своими друзьями, невольно затрагивает все сферы человеческой жизни — личной, семейной, полисной — со всеми интеллектуальными, этическими, эстетическими аспектами и с постоянным стремлением реального жизненного воплощения *высшего блага.* «Государство» представляет собой первую часть триптиха, вслед за которой следуют «Тимей» (создание космоса демиургом по идеальному образцу) и «Критий» (принципы идеального общества в их практической реализации). Если «Тимей» и «Критий» относятся к последним годам жизни Платона, то «Государство» написано в 70—60-е годы IVв. Действие же самого диалога мыслится почти одновременно с «Тимеем» и «Критием» — приблизительно в 421 или в 411—410 гг., в месяце Таргелионе (май — июнь). Беседу в доме Кефала о государстве Сократ пересказывает на следующий день друзьям, с которыми назавтра будет слушать рассуждения Тимея. Таким образом, «Государство», будучи подробным пересказом реальной встречи Сократа и его собеседников, лишено всякой драматичности действия и незаметно переходит в неторопливое изложение с примерами, отступлениями, назиданиями, цитатами, мифами, символами, вычислениями, политическими и эстетическими характеристиками и формулами.

Судя по «Тимею» (см. вступительные замечания, с. 606), беседа происходила в день празднества Артемиды-Бендиды, почитаемой фракийцами и афинянами. Эта беседа в Пирее, близ Афин, заняла несколько часов между дневным торжественным шествием в честь богини и лампадодромиями (бегом с факелами) тоже в ее честь. Среди действующих лиц главное место занимают Сократ и родные братья Платона, сыновья Аристона Адимант и Главкон, оба ничем не примечательные, но увековеченные Платоном в ряде диалогов (например, в «Апологии Сократа», «Пармениде»). Известно, что Сократ отговорил Главкона заниматься государственной деятельностью (*Ксенофонт.* Воспоминания... III 3).

Хозяин дома, почтенный старец Кефал,— известный оратор, сицилиец, сын Лисания и отец знаменитого оратора Лисия, приехавший в Афины по приглашению Перикла, проживший там тридцать лет и умерший в 404 г. Здесь же находится сын Кефала Полемарх, который в правление Тридцати тиранов был приговорен выпить яд и погиб без предъявленного обвинения, в то время как Лисию, младшему брату, удалось бежать из Афин (Lys. Orat. XII, 4,17—20).

Среди гостей находится софист Фрасимах из Халкедона, человек в обращении упрямый и самоуверенный, однако ценимый поздними авторами за «ясный, тонкий, находчивый» ум, за умение «говорить то, что он хочет, и кратко и очень пространно» (85 B 13 Diels). Фрасимах этот, профессией которого считалась мудрость (там же, B 8), покончил жизнь самоубийством, повесившись (там же, B 7).

При обсуждении важных общественных проблем присутствуют молча, не принимая участия в разговоре, Лисий и Евтидем — третий сын Кефала (последний не имеет ничего общего с софистом Евтиде-

мом), а также Никерат, сын известного полководца Никия, софист Хармантид из Пеании и юный ученик Фрасимаха. Что касается Клитофонта, сына Аристонима, софиста и приверженца Фрасимаха, то в перечне действующих лиц диалога он не значится, хотя кроме указания на его присутствие в доме Кефала (I 328b) он несколько раз подает реплику Полемарху (I 340a — c).

Излагаемые Сократом идеи находят постоянную оппозицию со стороны Фрасимаха, в споре с которым как с софистом (ср. «Протагор», «Гиппий больший», «Горгий») яснее вырисовывается и оттачивается истина Сократа.

Диалог «Государство» публикуется здесь в переводе, принадлежащем А. Н. Егунову. Текст заново сверен И. И. Маханьковым.

КНИГА ПЕРВАЯ

[1] Имеется в виду *шествие* на празднестве фракийской *богини* Бендиды, которая отождествлялась с греч. Артемидой. В *Пирее* были святилища этой богини (см.: *Ксенофонт.* Греческая история/Пер. С. Лурье. Л., 1935. II 4, 11).— *79.*

[2] *Конный пробег с факелами* обычно посвящался Прометею и Афине как богам, связанным с огнем, ремеслами и науками.— *80.*

[3] О *Полемархе* см. выше, с. 565.— *80.*

[4] Приносящие жертву надевали на голову *венок.*— *80.*

[5] О двух *путях* — к пороку и добродетели см. у Гесиода (Труды и дни 288—290):

Путь не тяжелый ко злу, обитает оно недалеко.
Но добродетель от нас отделили бессмертные боги
Тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога...

Пер. В. В. Вересаева.— 80.

[6] У Гомера (Ил. XXIV 487) отец Ахилла «стоит на пороге старости скорбной».— *80.*

[7] Схоласт приводит здесь пословицу: «Галка садится рядом с галкой». Однако к данному тексту ближе другая: «Сверстник радует сверстника, старик — старика» (ср.: т. 2, Федр 240c).— *81.*

[8] *Софокл* (ок. 496—406), великий греческий драматург, с большим трагизмом изобразил старого, слепого, одинокого царя Эдипа («Эдип в Колоне»). Однако поэт замечал, что «старости нет у мудрецов — тех, кому присущ ум, вскормленный божественным днем [юности]» (fr. 864 N.— Sn.).— *81.*

[9] О *Фемистокле* см.: т. 1, Феаг, прим. 19. Сериф, о-в Кикладского архипелага, из-за своей незначительности и бедности жителей был предметом насмешек зажиточных греков. Разговор Фемистокла и жителя Серифа помещен также у Плутарха в «Сравнительных жизнеописаниях» (т. 1, Фемистокл XVIII).— *82.*

[10] Fr. 214 Snell — Maehler. О *Пиндаре* см.: т. 1, Горгий, прим. 35.— *83.*

[11] О поэте *Симониде* Кеосском см.: т. 1, Протагор, прим. 24.— *83.*

[12] *Полемарх — наследник* имущества Кефала как его старший сын, и он — преемник в его разговоре с Сократом.— *84.*

[13] *Кефал*, задав тон своим определением справедливости, с которым не согласен Сократ, удаляется и больше в диалоге не участвует.— *84.*

[14] О справедливости как воздаянии добра друзьям и зла врагам см.: т. 1, Менон 71e. Эта традиционная этическая норма вызывала постоянный протест Сократа. Ср.: т. 1, Критон, прим. 11; Горгий, прим. 31.— *84.*

[15] Од. XIX 395—398:

...и был он великий
Клятвопреступник и вор. Гермес даровал ему это.
Бедра ягнят и козлят, приятные богу, сжигал он,
И Автолику Гермес был и спутник в делах, и помощник.

Пер. В. В. Вересаева.—87.

[16] Имеются в виду семь мудрецов. См.: т. 1, Гиппий больший, прим. 2.— *90.*

[17] *Периандр,* сын Кипсела,— тиран Коринфа, прославленный своей государственной деятельностью и умом. Его причисляли к семи мудрецам, хотя Геродот (III 48—53; V 92) и рисует его жестоким, властным и неумолимым человеком. Возможно, что Периандр-мудрец не имеет ничего общего с этим тираном. Во всяком случае уже античность сомневалась в мудрости сына Кипсела (см.: *Диоген Лаэрций* I 7, 97). Платон не считает его мудрецом (см.: т. 1, Протагор 343а, прим. 57; см. также: т. 1, Феаг, прим. 12). *Пердикка II* — македонский царь, отец известного Архелая (см.: т. 1, Феаг, прим. 13). О *Ксерксе* см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 5; об *Исмении* — т. 1, Менон, прим. 32.— *90.*

[18] *Сардонический,* или «сарданский», смех, как пишет схолиаст «Илиады» (XV 102),— это «когда кто-нибудь смеется не по внутреннему настроению». Связь этого названия с о-вом Сардиния объясняет Павсаний (X 17, 13), пишущий о ядовитой зелени о-ва Сардиния, вызывающей предсмертные конвульсии в виде смеха. См. также схолии к данному месту. Все тексты о сардоническом смехе подобраны и переведены А. Ф. Лосевым (Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 136—139).—*91.*

[19] Замечательная характеристика *иронии Сократа* дана в речи Алкивиада в «Пире» (215а — 216а, 221d — 222b). См. также: т. 1, Апология Сократа, прим. 24.—*91.*

[20] Ср.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9.—*92.*

[21] *О справедливости* как праве сильного рассуждает софист Калликл в диалоге «Горгий». См.: т. 1, Горгий 485а — 492с и прим. 32.—*93.*

[22] Схолиаст пишет: «Полидамант из Скотуссы, в Фессалии, знаменитый, самый сильный пятиборец, который, находясь в Персии, у царя Оха, убивал львов и, вооружившись, сражался обнаженным» (р. 333 Hermann).— *93.*

[23] Софист *Клитофонт* иронизирует здесь над своим противником.— *95.*

[24] Схолиаст отмечает, что эта пословица употребляется (довольно редко в классическом языке) в отношении тех, кто пытается взять на себя нечто невозможное (р. 334 Hermann).— *97.*

[25] *Единодушие* (ὁμόνοια) и *дружба* (φιλία) были возведены в принцип справедливой государственной власти с развитием новых, космополитических, а не узкополисных идей растущего эллинистического общества. Еще у Ксенофонта Сократ в беседе с софистом Гиппием говорит: «Единодушие граждан, по общему мнению, есть величайшее благо для государства... везде в Элладе есть закон, чтобы граждане давали клятву жить в единодушии, и везде эту клятву дают» (Воспоминания... IV 4, 16). Часто оперируют этим термином ораторы Исократ (Panegyr. 3, 104; Panath. 42, 77, 217, 225, 226, 258; Philipp. 16, 40, 141; Nicolc. 41; Areop. 69 // Isocratis orationes/Ed. G. Benseler — F. Blass. Vol. I—II. Lipsiae, 1913—1927) и Демосфен (I 5; IX 38; XVIII 246; XX 12, 110; XXII 77; XXIV 185; XXV 89 // Demosthenis orationes/Rec. G. Dindorf. Ed. 4 cur. F. Blass. Vol. I—III. Lipsiae, 1885—1889).

Аристотель в «Никомаховой этике» отличает единодушие, или единомыслие, от дружбы, которой он посвятил восьмую книгу. Единомыслие понимается Аристотелем не в плане личном, как простое совпадение мнений, а как категория социальная и этическая. В связи с этим Аристотель пишет: «Те государства мы назовем единомыслящими, которые имеют одинаковые воззрения на то, что полезно, и, стремясь к полезному, осуществляют его сообща». «Единомыслие есть политическая дружба», и она существует «между нравственными людьми», воля которых «направлена на полезное и на справедливое» и которые «к этой цели стремятся сообща». Единомыслия не может быть у дурных людей, так как они везде, где чуют наживу, стремятся к излишней выгоде и «польза общества» их не касается (IX 6, 1167a 22—b15). Идее единодушия посвятил три речи (38—40) блестящий оратор и деятель греческого Возрождения (I—II вв. н. э.) Дион Хризостом.— *111.*

26 См. прим. 1.— *114.*

27 Платоновское сравнение любознательного человека с *лакомкой* получило развитие и детализацию у историка Полибия, III—II вв. (III 57, 7—9), у Юлиана, IV в. н. э. (II 69c // Juliani Imperatoris quae supersunt... / Rec. F. C. Hertlein. Bd 1—2. Lipsiae, 1875—1876), у ритора Фемистия, IV в. н. э. (XVIII 220 // Themistii Orationes / Ed. G. Downey, A. Norman. I—III. Leipzig, 1965—1974) и у других авторов.— *115.*

КНИГА ВТОРАЯ

1 О платоновском понимании *полезного* и его отличии от пригодного см.: т. 1, Гиппий больший, прим. 31.— *116.*

2 Идея общественного *договора*, основанного на взаимном согласии людей, а не обусловленного природой, была широко распространена в античности у досократиков — атомистов и софистов. Согласно этой теории, всякое законодательство — продукт искусства, все боги «существуют не по природе, а вследствие искусства и в силу некоторых законов», прекрасным же «по природе является одно, а по закону — другое», «справедливого же вовсе нет по природе» (т. 4, Законы X 889e — 890a).— *118.*

3 Платоновский *Лид*, по Геродоту,— сын Атиса, эпоним лидийцев (I 7). Геродот рассказывает также о царе Гиге, сыне Даскила (VII в.), в бытность копьеносцем убившем Кандавла, своего господина, правителя Лидии, и завладевшем его богатством, женой и царством (I 8—15). Платон упоминает кольцо Гига в кн. X «Государства» (612b): оно делало человека невидимым, как шлем Аида у Гомера (Ил. V 845). Волшебное кольцо Гига и шапка Аида фигурируют также у Лукиана (Дважды обвиненный 21 // *Лукиан.* Собр. соч. / Пер. под ред. Б. Л. Богаевского. Т. 1—2. М.; Л., 1935. Т. 2). О «многозлатом Гигесе» знал Архилох (fr. 22 Diehl). Вполне возможно, что Платон здесь, как это у него часто бывает, сам творит миф, придавая ему глубокий нравственный смысл.—*119.*

4 См.: *Эсхил.* Семеро против Фив 592 (о прорицателе Амфиарае, одном из семерых вождей, идущих на Фивы).— *121.*

5 *Эсхил.* Семеро против Фив 593, 594 (также об Амфиарае).— *121.*

6 Поговорка эта восходит к Гомеру, у которого поток Скамандр (Ксанф) зовет на помощь своего *брата* Симоента, чтобы одолеть Ахилла: «Милый мой брат! Хоть вдвоем обуздаем неистовство мужа!» (Ил. XXI 308, пер. В. В. Вересаева).— *122.*

7 Труды и дни 233, 234.— *123.*

8 Од. XIX 109—113.— *123.*

[9] *Мусей* (см.: т. 1, Ион, прим. 23) *и его сын* (а может быть, и отец) Евмолп — мифические певцы. В именах этих певцов ясно чувствуется персонификация одного из видов искусств — пения. Здесь явная насмешка над некоторыми аспектами орфических представлений о загробной жизни. Ср. у Плутарха (Comp. Cim. et Lucull. 1).— *123.*

[10] По преданию, данаиды, убившие своих мужей, были осуждены вечно лить воду в бездонные амфоры (ср. намек на это у Горация: Оды III 11, 22—24).— *123.*

[11] У Солона читаем: «...много дурных людей обогащается, а хороших — страдает» (fr. 4, 9 Diehl). Феогнид восклицает (377—380):

Как же, Кронид, допускает душа твоя, чтоб нечестивцы
Участь имели одну с теми, кто правду блюдет?
Чтобы равны тебе были разумный душой и надменный,
В несправедливых делах жизнь проводящий свою? — *124.*

[12] Ср.: т. 4, Законы XII 933а — о вреде, который люди наносят «при помощи ворожбы, зачаровывающих песен и так называемых пут».— *124.*

[13] *Гесиод.* Работы и дни 287—290.— *124.*

[14] Ил. IX 497—501. Это слова старца Феникса, обращенные к Ахиллу, остававшемуся неумолимым в ответ на просьбы ахейских послов.— *124.*

[15] Здесь имеются в виду орфики и их *таинства.* См.: т. 1, Горгий, прим. 80. О *Мусее* и *Орфее* см.: т. 1, Ион, прим. 11 и 23. Первые упоминания об *Орфее* относятся к VI в. У Ивика (fr. 27 Diehl): «славно именитый Орфей». Пиндар (Pyth. IV 176 Snell — Maehler) называет его «прославленным отцом песен». Геродот (II 81) знает об орфических таинствах наряду с пифагорейскими и вакхическими. Родина Орфея — фессалийская Пиерия у Олимпа, где, согласно мифам, обитали *Музы* (см.: т. 2, Федр, прим. 50). По другой версии, он родился во Фракии от музы Каллиопы и царя Эагра. Аристотель (fr. 9 // Aristotelis fragmenta / Ed. V.Rose. Lipsiae, 1886) прямо отрицал существование поэта Орфея, в то время как софист Гиппий считал его предшественником Гомера и Гесиода (86 B 6 Diels). Орфею приписывали теогоническую поэму в 24 песни, так называемые «Священные слова»; отрывки из этой поэмы помещены в известном издании Керна. Его сборник «Орфические гимны» содержит гимны, начиная с VI в., кончая первыми веками н. э.— *125.*

[16] Fr. 213 Sneel — Maehler.— *125.*

[17] Эти слова принадлежат поэту Симониду Кеосскому (fr. 55 Diehl). См. также: т. 1, Протагор, прим. 24.— *125.*

[18] *Архилоху* (см.: т. 1, Ион, прим. 7) принадлежат две стихотворные басни — о *лисице* и обезьяне (см.: fr. 81, а также fr. 88—95 Diehl), в которых подразумеваются личные отношения Архилоха и Ликамба, отца его возлюбленной Необулы, вероломно обманувшего поэта. Обе басни известны в пересказе Эзопа (I 1, 14 // Corpus fabularum Aesopicarum I 1/Ed. A. Hausrath. Lipsiae, 1957; см. также: Басни Эзопа / Пер., статья и комм. М. Л. Гаспарова. М., 1968).— *125.*

[19] См. также: т. 1, Кратил 396 cd.— *126.*

[20] См. выше, 364е.— *126.*

[21] *Крупнейшие государства:* имеются в виду Афины, особенно чтившие элевсинские мистерии; *дети богов* — Мусей и Орфей (см.: т. 1, Ион, прим. 11 и 23).— *126.*

[22] Смысл этого стиха: Главкон и Адимант — *дети Аристона,* буквально «лучшего человека», и отличаются в споре так же, как в сражении под Мегарой (409 или 405 г.), о чем и написал некий поклонник Главкона (по одной из догадок это, может быть, Критий, хотя

в дошедших до нас его элегических фрагментах таких строк нет).— *128.*

[23] Возникновение *государства* в связи с необходимостью удовлетворить *потребности* человека рассматривается Платоном также в «Законах», где исторический план повествования перемежается легендами о катастрофах, потопах, завоеваниях, замедливших развитие человечества, но вместе с тем способствовавших объединению людей в общества с установленными законами (III 676а—682е).

Аристотель в «Политике» критикует Платона и Сократа за то, что их государство основано на объединении классов ремесленников и земледельцев, удовлетворяющих нужды общества. Аристотель утверждает, что «все эти классы, по мнению Сократа, заполняют собою «первое» государство, как будто вечное государство образуется лишь ради удовлетворения насущных потребностей, а не имеет предпочтительно своею целью достижение прекрасного существования» (Политика IV 3, 12, 1291а 10—19). Совершенно очевидно, что Аристотель напрасно сетует здесь на Платона, так как Платон разделяет причину возникновения государства и цель, для которой оно создано. Вряд ли Платон отрицал «прекрасное существование» (конечно, понимаемое как высшее благо, а не чисто прагматически и утилитарно) в качестве цели государства. Об аристотелевской теории государства в связи с Платоном см. *Weil R.* Aristôte et l'histoire. Essai sur la Politique. Paris, 1960. P. 327—339.— *130.*

[24] Если еще у Гомера «люди несходны, те любят одно, а другие — другое» (Од. XIV 228), то у Ксенофонта Сократ не только подтверждает отличие людей «по природе», но и отмечает их значительный прогресс благодаря упражнению «в той области, в которой хотят стать известной величиной» (Воспоминания... III 9, 3).— *131.*

[25] Это можно понимать в прямом смысле (ср.: Законы 823b — об охоте на разных зверей и птиц, а также об охоте на людей во время войны) либо в переносном, как в диалоге «Софист», где дается определение софиста в виде рыболова, поддевающего своих собеседников на крючок ложной мудрости (221de). Сам Сократ, по Ксенофонту, тоже считает себя опытным в «охоте за людьми» и советует Критобулу «быть хорошим человеком» и «ловить нравственных людей» (Воспоминания... II 6, 28—29).— *135.*

[26] О двух типах *воспитания* см.: т. 1, Критон 50de и прим. 13.— *139.*

[27] Критику *Гомера* и *Гесиода* мы находим уже у досократиков. Особенно был известен в этом отношении элеат Ксенофан Колофонский, «порицавший обманщика Гомера» и считавший, что «одинаково нечестиво поступают как те, которые утверждают, что боги родились, так и те, кто говорит, что боги умерли» (A 1, 11 Diels). По словам Ксенофана, Гомер и Гесиод «весьма много беззаконных дел рассказали о богах: воровство, прелюбодеяния и взаимный обман» (B 12 Diels). В своей известной 1-й элегии он утверждал, что «не до́лжно воспевать сражений титанов, гигантов и кентавров — вымысел прежних времен» (B 1 Diels).— *141.*

[28] Здесь имеется в виду узкий круг посвященных в мистерии, быть может в элевсинские, на которых *приносили в жертву поросенка.* История оскопления *Урана Кроносом* и низвержения Кроноса в Тартар его сыном Зевсом красочно описана у *Гесиода* (Теогония 154—210, 452—505). Этот миф причислялся Ксенофаном к «беззакониям» Гесиода (B 12 Diels).— *141.*

[29] О битве титанов с олимпийцами см. у Гесиода (Теогония 674—735); о *битве богов* — у Гомера (Ил. XX 1—75; XXI 385—514). Что касается *намека,* о котором здесь идет речь, то, видимо, имеются

в виду аллегорические толкования Гомера Гераклидом Понтийским и другими авторами. *142.*

[30] Ил. XXIV 527—533.— *143.*

[31] В этой строке неизвестного происхождения содержится мысль, близкая Гесиоду и Пиндару. У Гесиода читаем о богах, что «в руке их кончина людей, и дурных и хороших». У Пиндара — что «Зевс уделяет и то и другое, Зевс — владыка всего» (Isthm. V 52 Snell — Maehler).— *143.*

[32] О нарушении клятв *Пандаром* и его коварном выстреле см.: *Гомер.* Ил. IV 68—126.— *143.*

[33] Решение *Зевса* уничтожить по просьбе матери-Земли человеческий род в Троянской войне (отзвук этого мы находим в Ил. I 5) было принято им совместно с *Фемидой* (см. Procli chrestomat., p. 102, 13 Allen), бывшей некогда (по словам Пиндара) «древней супругой Зевса», «благосоветной», «небесной» (fr. 30 Snell — Maehler).— *143.*

[34] Стихи из трагедии «Ниоба» (см. прим. 35): fr. 156 N.— Sn.— *143.*

[35] *Ниоба,* гордившаяся своими многочисленными сыновьями и дочерьми, потеряла их из-за зависти богов Аполлона и Артемиды, убивших всех ее детей (*Овидий.* Метаморфозы VI 146—312). *Пелопиды* — потомки царя Пелопа (Пелопса), испытавшие на себе проклятие Зевса и вероломно убитого Пелопом возничего Миртила (см.: т. 1, Менексен, прим. 45). История Пелопидов, или Атридов (Атрей — сын Пелопа), стала предметом многих греческих трагедий (*Эсхил* — «Орестея»; *Софокл* — «Электра»; *Еврипид* — «Электра», «Орест» и др.).— *144.*

[36] *Гомер.* Од. XIII 485 сл.— *146.*

[37] О *Протее* см.: т. 1, Евтидем, прим. 35. *Фетида* — дочь Нерея, морская богиня, супруга смертного героя Пелея и мать Ахилла. Она, как и Протей, была наделена даром бесконечных превращений (подобно самому морю — родной стихии обоих богов).— *146.*

[38] Схолиаст к «Лягушкам» Аристофана (ст. 1344) относит эти стихи к одной из драм Эсхила (fr. 168 N.— Sn.). Дочь *Инаха* Ио, возлюбленная Зевса, была жрицей Геры.— *146.*

[39] Относительное представление об *истине* и *лжи* было широко распространено в Греции. У Геродота прямо говорится: «Где ложь нужна, там следует лгать. Ведь цель правды и лжи одна и та же. Одни лгут в расчете убедить ложью и извлечь из того пользу, другие говорят правду для того, чтобы правдивостью добыть корысть и внушить к себе больше доверия; таким образом, в обоих случаях мы преследуем одну и ту же цель, хотя и различными средствами» (III 72). Софокл говорит: «Нехорошо лгать, но когда правда ведет к страшной гибели, то извинительно и нехорошее» (fr. 326 N.— Sn.). У Аристотеля рассуждения на эту тему читаем в «Никомаховой этике» (IV 13, 1127a 28—1127b 17).— *147.*

[40] *Зевс послал Агамемнону* обманный *сон*, желая испытать твердость ахейского войска (Ил. II 1—41).— *148.*

[41] Согласно преданию, Аполлон играл на форминге во время свадьбы Пелея и Фетиды, будучи вместе с тем, по словам Геры, «всегда вероломным» (*Гомер.* Ил. XXIV 62 сл.). Здесь цитируется фр. 350 (N.— Sn.) из неустановленной трагедии Эсхила.— *148.*

КНИГА ТРЕТЬЯ

[1] Царство смерти не должно, по Платону, пугать мужественных воинов, так как умирать, сражаясь за родину в первых рядах бойцов,

почетно и прекрасно; об этом писал еще поэт Тиртей (6, 7 Diehl). — *149.*

[2] *Гомер.* Од. XI 489—491. С этими словами тень Ахилла обращается к Одиссею, спустившемуся в царство мертвых. — *149.*

[3] *Гомер.* Ил. XX 64 сл. — *149.*

[4] Ил. XXIII 103 сл. Эти слова принадлежат Ахиллу, не сумевшему удержать явившуюся к нему ночью тень своего погибшего друга Патрокла. — *149.*

[5] Од. X 49. В Аиде способность мыслить оставлена только фиванскому прорицателю Тиресию. Остальные души лишены разума и памяти. — *150.*

[6] Ил. XVI 856 сл. Речь здесь идет о душе убитого Гектором Патрокла. — *150.*

[7] Ил. XXIII 100 сл. Так уходит душа Патрокла, сына Менетия, из рук пытавшегося обнять ее Ахилла. — *150.*

[8] Од. XXIV 6—9. С летучими мышами сравниваются души убитых Одиссеем женихов Пенелопы, которых бог Гермес ведет в Аид. О судьбе души в загробном мире см.: т. 1, Горгий, прим. 80. — *150.*

[9] *Кокит, Стикс* — см.: т. 2, Федон, прим. 71, 72. — *150.*

[10] Здесь цитируются стихи из «Илиады» Гомера, описывающие горе и тоску *Ахилла* после гибели его друга Патрокла (XXIV 10—13 и XVIII 23—27). — *151.*

[11] Ил. XXII 413 сл. Троянский царь *Приам*, отец Гектора, просил сограждан отпустить его к Ахиллу, чтобы умолить того прекратить надругательство над телом убитого сына. — *151.*

[12] Ил. XVIII 54. Эти слова произносит мать Ахилла, морская богиня Фетида, вышедшая из моря со своими сестрами Нереидами, чтобы утешить сына, оплакивающего своего друга Патрокла. — *151.*

[13] Ил. XXII 168 сл. Зевс произносит эти слова, глядя на преследование Ахиллом Гектора. — *151.*

[14] Ил. XVI 433 сл. Зевс горюет, предугадывая гибель своего сына Сарпедона от руки Патрокла. — *152.*

[15] Ил. I 599 сл. — *152.*

[16] О необходимости *лжи*, идущей на *пользу* государственному человеку, Платон говорит и далее, 414 с. — *153.*

[17] *Гомер.* Од. XVII 384 сл. — *153.*

[18] Ил. IV 412. *Диомед* обращается с этими словами к Сфенелу, несправедливо упрекающему царя Агамемнона во лжи. — *153.*

[19] Первая из этих строк — Ил. III 8, вторая — там же, IV 431. — *153.*

[20] Ил. I 225. Так гневный Ахилл бранит Агамемнона. — *153.*

[21] Од. IX 8—10. Слушая пение Демодока во дворце царя Алкиноя, Одиссей восхваляет радость пиршественного стола. Здесь Платон как бы забывает, что гомеровский Одиссей хвалит не только пышную трапезу, но и «радость светлую», наполняющую сердца гостей, внимающих «песнопениям прекрасным» мужа, «по пению равного богу» (IX 2—8). — *154.*

[22] Од. XII 342. Эти слова служили убедительным аргументом для спутников Одиссея, зарезавших священных коров Гелиоса. — *154.*

[23] Здесь имеется в виду обольщение Зевса Герой (Ил. XIV 295), замыслившей погубить троянцев во время сна Зевса. — *154.*

[24] Певец Демодок на пиру у царя Алкиноя поет о *Гефесте*, заковавшем в нерасторжимые сети свою жену *Афродиту* и *Ареса*, с которым она ему изменила (Од. VIII 266—366). — *154.*

[25] Од. XX 17 сл. Одиссей сдерживает себя, возмущенный бесчинством женихов в его собственном доме. — *154.*

[26] Эта строка приписывается Гесиоду (Suidae lexicon...Δῶρα),

видимо, по созвучию с мыслями поэта о «дароядных людях» и «царях-дароядцах» (Труды и дни 22, 263).— *154.*

[27] См.: Ил. IX 515—526.— *155.*

[28] См.: Ил. XIX 278—280, 175 сл.— *155.*

[29] Ил. XXII 15 сл.— *155.*

[30] См.: Ил. XXI 130—132, 211—226, 233—329 — поединок *Ахилла* с богом реки Скамандром.— *155.*

[31] Ил. XXIII 140—151. *Ахилл* должен был посвятить свои волосы реке Сперхею, но вложил их в руки мертвого Патрокла, гибель которого как бы предвещала его собственную.— *155.*

[32] См.: Ил. XXII 395—405; XXIII 175—183.— *155.*

[33] О *Пелее* см.: т. 1, Феаг, прим. 11. *Хирон* — сын Кроноса и нимфы Филиры (*Аполлодор* I 2, 4), мудрый кентавр, воспитавший на горе Пелион многих героев.— *155.*

[34] *Тесей* (см.: т. 1, Критон, прим. 1) и его друг, царь лапифов *Пирифой,* пытались похитить супругу Аида, богиню царства мертвых Персефону. Хотя Платон называет Пирифоя сыном Зевса, но он сын царя Иксиона, тоже святотатца, пытавшегося, согласно преданию, овладеть супругой Зевса Герой (Pyth. II 21—48 Snell — Maehler).— *155.*

[35] См.: II 379a — 380c.— *156.*

[36] *Эсхил.* Ниоба (fr. 162 N.— Sn.). Эти слова, видимо, принадлежат Ниобе и относятся к ее отцу, сыну Зевса Танталу.— *156.*

[37] Здесь явно содержится отзвук слов Фрасимаха (см. выше, I 343a — 344a).— *156.*

[38] Сóкрат делит здесь всю поэзию на три рода, образцы которых он приводит в дальнейшем (394c): 1) *повествование* самого поэта, например дифирамб; 2) *подражание* поэта в трагедии и комедии и 3) эпический род, совместивший в себе рассказ и драматическую речь. Следует отметить, что классическая античность в любых видах искусства видела преимущественно только разную степень мимесиса, т. е. подражания (ср.: *Аристотель.* Поэтика I 1447a 13—1447b 29, III 1448a 20—24). Но если Аристотель рассматривает все искусства как подражательные и уточняет лишь степень этой подражательности в разных видах искусства, то Платон, достаточно резко расходясь с Аристотелем, полагает, что истинное искусство вообще не может быть подражательным. Такой настоящей поэзией Платон считает дифирамб (см. 394c), древний вид поэзии, который, по Платону, выражает безыскусное чувство.

О термине «мимесис» у досократиков см.: т. 1, Кратил, прим. 86. О двух типах подражания, создающих истинные образы и кажущиеся (подобия), см.: т. 2, Софист, прим. 16 и 18. Сводка новейших работ по теории мимесиса имеется в книге: Aristotle's politics / Introd... by D. W. Lucas. Append. I. P. 258—272.— *157.*

[39] Ил. I 1—42. Вождь ахейцев *Агамемнон* навлекает на свое войско чуму, посланную Аполлоном за то, что Агамемнон оскорбил бога, отняв у жреца *Хриса* его дочь.— *157.*

[40] *Гомер.* Ил. I 15 сл.— *157.*

[41] См.: Ил. I 7—21.— *157.*

[42] В «Илиаде» изображен ряд военных эпизодов последнего года осады Трои (*Илиона*). О-в *Итака* — родина Одиссея, героя поэмы «Одиссея».— *157.*

[43] Сократ нарочито прозаически пересказывает «Илиаду» (I 11—42).— *158.*

[44] Ср. утверждение Сократа, противоположное этому, в «Пире» (223d). См. также: т. 2, Пир, прим. 99.— *160.*

[45] См.: т. 2, Федр, прим. 84.— *160.*

[46] *Стражи* государства должны искусно владеть своим ремеслом — *охраной свободы*, т. е. укреплением законов, по которым строго соблюдается сознательная иерархия подчинения одного сословия другому.— *160.*

[47] См.: кн. II, прим. 35.— *160.*

[48] Ср. высказывание Гераклита о том, что «многознайство» «не научает уму» (В 40 Diels).— *163.*

[49] Об этической стороне гармонии (*лада*) и ритмов см. Филеб, прим. 14. Классические труды античных авторов по гармонии и ритму см. в изданиях: Aristoxenus von Tarent / Übers, u. erläut. v. R. Westphal. Leipzig, 1883; Die harmonischen Fragmente des Aristoxenus, griechisch und deutsch / Hrsg v. P. Marquard. Berlin, 1868; Scriptores musici / Ed. C. Jan. Lipsiae, 1985; См. также: т. 1, Алкивиад I, прим. 13.— *165.*

[50] *Тригон*, букв. «треугольник»,— музыкальный щипковый инструмент, близкий к лире; издавал слишком нежные и мягкие звуки. *Пектида* — многострунная разновидность лиры лидийского происхождения. На ней играли без плектра, перебирая струны пальцами. Многострунные инструменты, по Платону, раздробляя единую гармонию на множество оттенков, способствуют как бы дроблению целостности человека, развивая утонченность, изощренность и распущенность. На этом же основании из государства изгоняется флейта (см. ниже), известная своим многоголосием и обостренным, экстатическим звучанием, далеким от классической простоты.— *165.*

[51] *Инструмент Аполлона* — лира, а *Марсия* — флейта. Известен миф об их музыкальном состязании (см.: т. 1, Евтидем, прим. 29). В этом мифе — символическое противопоставление благородной сдержанности лиры и дикой страстности флейты, т. е. классической Греции и ее хтонических древних истоков.— *166.*

[52] В греческом стихосложении, основанном на пропорциональном чередовании долгих и кратких слогов, различали три главных типа ритмических форм: равные формы, где долгая часть стопы равна ее краткой части (2:2 — дактиль — ◡ ◡; анапест ◡ ◡ —; спондей — —); двойные формы, где долгая часть стопы вдвое длиннее, чем краткая (2:1 — ямб ◡ —; трохей,или хорей, — ◡; ионики ◡ ◡ — —); полуторные формы, где долгая часть стопы в полтора раза длиннее краткой (3:2 — все четыре вида пэонов — ◡ ◡ ◡, ◡ — ◡ ◡, ◡ ◡ — ◡, ◡ ◡ ◡ —; кретик — ◡ —; бакхий — — ◡). Об этих ритмических формах, которые можно назвать также двудольными, трехдольными и пятидольными, см. в кн.: *Лосев А. Ф.* Античная музыкальная эстетика. М., 1960 — 1961. С. 94—104. Древние авторы подчеркивали обычно «важность», «торжественность», «величавость» дактило-спондея, образующего эпический гекзаметр; мягкость и печальность элегического стиха; маршеобразный, бодрый характер анапеста; «ужас» и «страшность» трохея; «быстроту», «ярость», «неукротимость» ямба; расслабленность и размягченность иоников; «энтузиастичность» пэонов, связанную с культом фригийских корибантов и Великой матери богов Кибелы.

Под четырьмя *звучаниями* имеется в виду музыкальный тетрахорд, состоящий из двух тонов и одного полутона, который заполняет один из интервалов в начале, середине или конце тетрахорда, создавая определенное чередование, т. е. гармонию, или лад — фригийский, лидийский, дорийский, ионийский (см.: т. 1, Лахет, прим. 22).— *166.*

[53] О *Дамоне* см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 25.— *166.*

[54] *Дактилическая* стопа входит в эпический гекзаметр, почему здесь и объединяется с *героическим размером* (эноплием), который схолиаст «Облаков» Аристофана (651) отождествляет с кретиком, или

амфимакром (— ◡ —). Вместе с тем схолиаст как будто сближает эноплий с пиррихием (◡ ◡), когда называет его «видом ритма, при котором танцевали, потрясая оружием».—*166.*

[55] О *ямбе* (◡ —) и *трохее* (— ◡) см. прим. 52.— *166.*

[56] Ср.: т. 1, Протагор 326b — о кифаристах, которые, обучая музыке, «заставляют души мальчиков свыкаться с гармонией и ритмом, чтобы они стали более чуткими, соразмерными, гармоничными, чтобы были пригодны для речей и для деятельности, ведь вся жизнь человеческая нуждается в ритме и гармонии».— *167.*

[57] См.: т. 1, Протагор, прим. 38.— *168.*

[58] Взаимоотношения любящего и любимого не раз рассматриваются в «Пире» Платона. Взаимная любовь, по Платону, учит стремиться к прекрасному. См.: т. 2, Пир, прим. 31, 32, 40.— *170.*

[59] См.: т. 1, Критон, прим. 13; т. 2, Пир, прим. 50.— *170.*

[60] Ср. созвучное этому замечание Демокрита: «Людям следует больше заботиться о душе, чем о теле, ибо совершенство души исправляет недостатки тела, телесная же сила без рассудка нисколько не улучшает душу» (68 В 187 Diels-384 Маков.).— *170.*

[61] О знаменитых сиракузских кулинарах см.: т. 1, Горгий, прим. 75.— *171.*

[62] По преданию, коринфяне славились легкостью своих нравов. Об этом см. у Фемистия (XXIV 301b // Themistii orationes).— *172.*

[63] Об *аттических* лакомствах читаем у Афинея (XIV 643e — 648c), который перечисляет бесконечное количество изделий из теста, сладостей, печений, варений на виноградном сиропе и меду, каждый раз указывая, кто из греческих авторов упоминает данное редкое блюдо.— *172.*

[64] *Асклепиады* — общество врачей, известное своей деятельностью на о-вах Родосе, Косе и Книде. См. также: т. 1, Ион, прим. 2.— *173.*

[65] *Сыновья Асклепия*, Махаон и Подалирий,— участники осады Трои. Они прославились исцелением Филоктета (*Аполлодор.* Эпитома 5, 8 // Мифологическая библиотека. Л., 1972). Платон объединяет здесь два разных эпизода из XI кн. «Илиады» (638—641 и 842—848). Пленница Нестора Гекамеда угощает Нестора и раненого Махаона смесью из козьего сыра и ячменной муки на прамнийском вине. *Патрокл* исцеляет раненого *Еврипида*, вынув у него из бедра наконечник стрелы и присыпав рану целебным порошком горького корня.— *173.*

[66] См.: т. 1, Протагор, прим. 24.— *173.*

[67] *Фокилид* из Милета (VI в.) — известный гномический поэт, автор высокоморальных изречений в форме элегических стихов (I 48—51 Diehl). Здесь упоминается fr. 9.— *174.*

[68] В Ил. (IV 212—219) Махаон, залечивая рану *Менелая*, высасывает из нее кровь и посыпает рану лекарствами, как учил его отца Асклепия мудрый кентавр Хирон.— *175.*

[69] См.: т. 2, Федр, прим. 61.— *176.*

[70] *Пиндар* подробно описывает рождение *Асклепия* и его удивительные способности целителя; вместе с тем он замечает, что «корыстью ослепляется и мудрость», и рассказывает драматическую историю гибели Асклепия, которого, как оказывается, совратило золото, «заблиставшее в руках», «великая плата» за то, чтобы «он возвратил от смерти уже плененного ею человека». За это Зевс испепелил его молнией (Pyth. III 55—58 Snell — Maehler).— *176.*

[71] См.: Ил. XVII 587 сл. Аполлон, обращаясь к Гектору, упрекает его за бегство от Менелая, который все время был «копьеборцем ничтожным».— *179.*

[72] Ср.: т. 1, Менон, прим. 15.— *182.*

[73] Три рода испытаний, о которых здесь говорит Сократ, употреблялись в практике античного воспитания, особенно у спартанцев.— *183.*

[74] См. выше, 389b — d.— *183.*

[75] *Финикийский вымысел* — т. е. чужеземная и вместе с тем очень древняя выдумка (схолиаст связывает это выражение с именем финикийца Кадма, сына Агенора), которую использовали на благо народа умелые законодатели. В «Законах» Платон приводит миф о Кадме как пример того, что «можно убедить души молодых людей в чем угодно» (II 664a).— *184.*

[76] Миф о порождении людей *землей* не раз упоминается Платоном. См.: Тимей, прим. 25; т. 1, Менексен, прим. 45.— *184.*

[77] У Эсхила в трагедии «Семеро против Фив» Этеокл призывает граждан «на защиту детей и милой матери, родной земли» (ст. 16—20).— *184.*

[78] Сократ следует здесь гесиодовскому *мифу*, согласно которому в своей истории человеческий род прошел через золотое, серебряное, медное и железное поколения, что свидетельствует о неуклонном ухудшении людей (Труды и дни 109—201). Это разделение на поколения было подвергнуто резкой критике Аристотелем, который скептически отнесся и к «Государству» и к «Законам» Платона (Политика II 2, 1264b 6—25).— *185.*

[79] Имеются в виду так называемые сисситии (совместные трапезы), которые были приняты у спартанцев. В «Законах» сисситии считаются обязательными (VI 762c).— *186.*

[80] Здесь также отзвуки обычаев, принятых в Спарте. Плутарх сообщает, что спартанские эфоры приговорили к смерти друга полководца Лисандра Торака, «вместе с ним командовавшего войском и уличенного во владении золотом» (Лисандр XIX). Ксенофонт в сочинении «Лакедемонское государство» пишет, что Ликург «запретил свободным гражданам все, что имеет отношение к прибыли, заставив их думать только о том, что доставляет свободу городу»; поэтому «золото и серебро тщательно разыскиваются, и если окажутся, то владелец подвергается штрафу» (VII 3, 6 // Xenophontis scripta minora / Ed. Ruhl. Fasc. II. Lipsiae, 1920). См. также: т. 1, Алкивиад I, прим. 36.— *187.*

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

[1] Ср.: т. 1, Гиппий больший 290b — d.— *189.*

[2] Речь идет об игре в шашки или шахматы, при которой «город» как бы разделен на две враждующие стороны.— *192.*

[3] Древнее изречение, быть может пифагорейское. Ср.: Государство V 449c и Законы V 739c, где проводится идея общности жен, детей и всего имущества.— *193.*

[4] *Гомер.* Од. I 351 сл.— *194.*

[5] В «Законах» Платон тоже говорит об огромном воспитательном значении игры (VII 797b).— *194.*

[6] У Ксенофонта Сократ говорит своему другу Херекрату: «Да разве не принято, чтобы младший при встрече уступал старшему дорогу? Если он сидит, чтобы вставал, чтобы в знак уважения отдавал ему лучшую постель, чтобы при разговоре предоставлял ему первое слово?» (Воспоминания... II 3, 16). У Аристотеля также читаем: «Вообще говоря, мы обязаны выказывать почтение каждому старшему лицу, вставая перед ним, уступая ему почетное место» (Никомахова этика IX 2, 1165a 27сл.).— *195.*

[7] См.: т. 1, Евтидем, прим. 43.— *197.*

[8] Аполлон считался покровителем упорядоченного государства (см., например: *Эсхил.* Евмениды) и общественной гармонии. В «Законах» прямо говорится, что «надлежит заимствовать законы из Дельф и ими пользоваться, назначив для них истолкователей» (VI 759с).— *197.*

[9] *Отечественный наставник* — бог Аполлон, отец Иона (см.: т. 1, Евтидем, прим. 55). В Дельфах, у святилища Аполлона, находился так называемый Омфал, *пуп Земли* — тот самый камень (глыба белого мрамора), который, согласно мифу, некогда Рея дала проглотить Кроносу вместо младенца Зевса. Когда Кронос изверг его обратно, камень «поместили в Дельфы под самым Парнасом» как святыню, обозначавшую центр Земли (*Гесиод.* Теогония 497—500). Омфал умащали, делали ему возлияния, облачали его в разные одежды. Сведения об Омфале находим у Павсания (X 16, 3), Страбона (IX 3, 6), Эсхила (Евмениды 39—41), Пиндара (Paean. VI 15—17 Snell — Maehler).— *197.*

[10] О добродетели и ее видах см.: т. 1, Менон 70а — 81b.— *198.*

[11] *Халестрийский поташ* — щелочной натр. Назван по имени города Халестра, или Халастра, в Мигдонии.— *201.*

[12] Здесь — характерное употребление музыкальной терминологии для нравственной характеристики человека. *Созвучие* и *гармония* его души родственны *порядку*, т. е. космосу (ср.: Тимей, прим. 34, а также Государство X 616с — 617с; см. также: т. 1, Алкивиад I, прим. 13).— *202.*

[13] *Рассудительность*, по Платону, создает гармоничное звучание всех «струн» города, т. е. гармоничную жизнь его сословий.— *203.*

[14] Платон часто приводит эту пословицу. См.: т. 1, Гиппий больший 304е и прим. 37.— *208.*

[15] Для Платона человек-«микрокосм» соответствует не только обществу, но также Вселенной-«макрокосму»; поэтому для человека и общества, хоть и в разной степени, характерен принцип автаркии (ср.: Тимей, прим. 45). Как видно из дальнейших строк (441cd), у Платона элементы души и соответствующие им нравственные качества отдельного человека типичны для целых государств и народов.— *208.*

[16] *Фракия* — крайний север Греции, на границе с Македонией (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 4). *Скифия* — причерноморские и приазовские земли, бывшие для греков далекими северными пределами (см.: *Геродот,* IV).— *208.*

[17] В этом месте устанавливается логический закон противоречия, звучащий формально по сравнению с диалектическим законом единства противоположностей. Ср. сходные тексты (т. 2): «Ничего другого не остается по отношению к каждой вещи, кроме как либо знать, либо не знать» (Теэтет 188аb); «Большое никогда не согласится быть одновременно и большим и малым», и «вообще ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет ни превращаться в другую противоположность, ни быть ею, но либо удаляется, либо при этом изменении гибнет» (Федон 102е — 103е).— *209.*

[18] Платоновское учение о *душе* наиболее кратко излагает Диоген Лаэрций (III 67), отмечая самодвижность (αὐτοκίνητον) и трехчастность души, причем ее часть разумная (λογιστικόν) находится, по Диогену, в голове, яростная (θυμοειδής) — в сердце, вожделеющая (ἐπιθυμητικόν) — в области пупка и печени.— *213.*

[19] Намек на эту историю есть во фрагментах аттических комедиографов (см. Theopompi fr. 24 Kock I, p. 739).— *214.*

[20] Од. XX 17.— *215.*

[21] Здесь у Платона Гиппократова теория происхождения болезни. По Гиппократу, здоровье основано на «равномерном соотношении

крови, слизи, желчи (желтой и черной) при их смешении друг с другом», а болезнь происходит, если «что-либо из них находится в меньшем или большем количестве, чем это установлено в теле» (О природе человека VI 40 с 4. Избранные книги / Пер. В. И. Руднева. М., 1936). Ср. в «Тимее» (82ab): избыток и недостаток в теле четырех элементов (земля, огонь, вода и воздух) и перемещение их из своего места в другое приводят к болезням и нарушениям порядка человеческого тела.— *220.*

[22] См. кн. VIII, IX.— *221.*

[23] Для Сократа главное в жизни государства — мудрость, а не факт управления одним или многими людьми. В «Политике» (т. 4) Платон пишет, что важно не наличие «немногих или многих, свободных или несвободных, не бедность или богатство, а некое знание» (292c). Платон, видимо, предпочитает власть одного человека, ибо единственно правильного правления можно искать «между немногими — в малом, в одном». Все же остальные виды правления он считает «подражаниями» (Политик 297c).— *221.*

КНИГА ПЯТАЯ

[1] Ответ на этот вопрос дается в VIII книге, где подвергаются критике извращенные формы государственного правления, куда включаются тимократия, олигархия, демократия и тирания.— *222.*

[2] См.: IV 424a и прим. 3.— *222.*

[3] Поговорка, указывающая на бездумное занятие.— *223.*

[4] Сократ молится *Адрастее* (см.: т. 1, Горгий, прим. 80, с. 812), так как опасается ее мести за слишком смелые мысли об общности жен и детей в государстве.— *224.*

[5] *Критяне* и *лакедемоняне,* славившиеся своим суровым законодательством, раньше других греков обратили внимание на систему физического воспитания своих граждан с юных лет и до старости. На Крите и в Спарте гимнастикой занимались в обнаженном виде, хотя у большинства эллинов и «варваров», например у лидийцев, «даже мужчина считает для себя большим позором, если его увидят нагим» (*Геродот* I 10). Фукидид (I 6, 5) сообщает, что спартанцы первые стали заниматься в палестре обнаженными и «жирно умащали себя маслом». У Еврипида в «Андромахе» старик Пелей возмущен спартанскими девушками, которые, сняв с себя одежды, состязаются в беге с юношами в палестре (595—601).— *226.*

[6] По преданию, *дельфины* всегда спасали терпящего бедствие человека. Плиний (IX 8, 7 // S.Plini Secundi naturalis historiae Libri XXXVII / Post L. Jan ed. S. Mayhoff. Vol II. Lipsiae, 1897) рассказывает о дельфине, который в бурю вынес ребенка на берег и, когда ребенок скончался, умер на прибрежном песке.— *227.*

[7] См.: т. 1, Менон, прим. 9.— *228.*

[8] Возможно, здесь содержится намек на комедию Аристофана «Женщины в народном собрании», которая осмеивает социальные теории, в равной мере известные Платону и Аристофану. В этой комедии женщины устанавливают общность имущества, денег, рабов, одежды, жилищ (ст. 590—594, 597—610, 673—692), жен (611—634), детей (635—650) и т. д. Особенно бросаются в глаза некоторые параллели, например: Платон 457 сл. = Аристофан 614 сл.; 463c, 461d = 635—637; 462a = 590—594. Цитируемый здесь стих принадлежит Пиндару (fr. 209 Snell — Maehler).— *232.*

[9] О терминах *полезный* и *вредный* в соответствии с терминами *пригодный* и *непригодный* см.: т. 1, Гиппий больший, прим. 31.— *232.*

[10] Аристотель в «Политике» (II 1) подвергает резкой критике

общность жен и детей в платоновском государстве: по его мнению, объединение государства в единую семью приведет к его уничтожению. Множество детей, имеющих такое множество отцов, что «любой человек будет в равной степени сыном любого же отца», приведет к тому, что «все сыновья в равной мере будут пренебрегать своим отцом» (1261b 39—1262a 1). Точно так же физическое сходство между родителями и детьми послужило бы доказательством их реальных родственных отношений и нарушило бы пресловутое единство. Более того, проступки, совершаемые в обществе, будут оскорблять чувства всех отцов, матерей и близких, причем искупить преступление будет нельзя, так как «когда не знаешь, каких близких ты оскорбил, то не может быть и никакого искупления» (1262a 30—32). Далее, отцы, сыновья и братья будут вступать в любовные отношения, «которые оказываются наиболее предосудительными» (1262a 34—36). Аристотель делает вывод, что закон об общности жен и детей «ведет к результату, противоположному тому, какой надлежит иметь законам» (1262b 3—7).— *232.*

[11] *Геометрическая необходимость* — соображения разумного плана. Ср.: т. 1, Горгий 508a и прим. 62.— *233.*

[12] *Священным браком* называли брак Зевса и Геры на горе Иде (Ил. XIV 291—360) или вообще идеальный брак божественной пары. Платон в «Законах» именует священным тот брак, который одобрен законом и совершен по закону. Нарушивший такой брак лишается «всех почетных гражданских отличий как действительно чуждый государству» (VIII 841e).— *234.*

[13] Здесь Платон, как и ниже (461c), по-видимому, осуждает на смерть детей с физическими недостатками; это отзвук обычая, бытовавшего в Спарте. Плутарх говорит по поводу смерти такого ребенка, что «жизнь не нужна ни ему самому, ни государству» (Ликург XVI).— *236.*

[14] Рождение детей от родителей «цветущего» возраста устанавливается здесь Платоном по аналогии со спартанским законодательством. Ксенофонт (Лакедемонское государство I 6) и Плутарх (Ликург XV 4) сообщают приблизительно такие же сведения. В «Законах» Платон также определяет границы возрастов: мужчина вступает в брак в 25—30 лет (VI 772d) или в 30—35 (785b), женщина выходит замуж между 18 и 20 годами (785b). Еще Гесиод писал:

До тридцати не спеши, но и за тридцать долго не медли.
Лет тридцати ожениться — вот самое лучшее время.
Года четыре пусть зреет невеста, женитесь на пятом.

Труды и дни 696—698. *Пер. В. В. Вересаева*

Аристотель в «Политике» также одобряет родителей, вступающих в брак в «цветущем возрасте», т. е. до пятидесяти лет, так как «потомство перезрелых родителей», так же как и потомство слишком молодых, и в физическом и в интеллектуальном отношении несовершенно (VII 14, 1335b 29—31).— *236.*

[15] См.: т. 2, Федр, прим. 27.— *237.*

[16] Для Платона характерно целостное восприятие человека. «Все, что возникло, возникло ради всего целого, так, чтобы осуществилось присущее жизни всего целого блаженное бытие» (т. 4, Законы X 903c). Главное — это «спасение и добродетель целого» (там же 903b), так что «всякий врач, всякий искусный ремесленник всё делает ради всего целого и направляет всё к общему благу; он занимается частью ради целого, а не целым ради части» (903c).— *238.*

[17] Античные авторы часто идеализировали примитивный коммунизм варварских племен. Так, по Геродоту, например, в племени

агафирсов, известном своими мягкими нравами, общность жен установлена для того, «чтобы всем быть братьями между собой и родными и не возбуждать друг в друге ни зависти, ни вражды» (IV 104).— *240.*

[18] Представление о государстве как теле характерно для античности, где даже человек представлялся в первую очередь неким телом, а не личностью в позднейшем смысле слова. Интересные материалы на эту тему находим у Ксенофонта, Фукидида, Демосфена, хотя в эллинистическое время «телом» именуют уже не свободных граждан, а рабов или тех, кто попал в зависимость. О телесном, «соматическом» понимании человека в Греции см.: *Tacho-Godi A.* Podstawy fizicznego pojmovanja osoby ludzniej w swietle analizy terminu sōma («Menander». 1969. N 4. S. 157—165).— *241.*

[19] *Победители на олимпийских играх* имели много привилегий: они, например, обедали в течение всей жизни на общественный счет (см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 45) или сражались в бою в первом ряду бок о бок с царями (спартанцы).— *242.*

[20] См. выше, IV 419а.— *243.*

[21] Гесиод пишет:

Дурни не знают, что больше бывает, чем всё, половина.

Труды и дни 40. *Пер. В. В. Вересаева.— 243.*

[22] Ил. VII 321.— *246.*

[23] Там же VIII 162.— *246.*

[24] *Гесиод.* Труды и дни 121 сл.— *247.*

[25] Обычай снимать оружие и доспехи с побежденного убитого врага издавна был распространен в Греции. У Гомера находим драматические картины битвы за мертвое тело и доспехи. Например, в «Илиаде» (XVII) Менелай совершает подвиги, отбивая тело убитого Гектором Патрокла и снимая доспехи с убитого Евфорба. Вешать оружие врага в храм было узаконено. Фукидид сообщает (III 114, 1), что после одной из побед Демосфена в храмы Аттики принесли «триста полных доспехов». По Плутарху, только спартанцы не следовали этому обычаю (Изречения спартанцев 224b // *Плутарх.* Застольные беседы / Под ред. Я М. Боровского, М. Л. Гаспарова и др. Л., 1990), так как считали, что «доспехи принадлежат трусам». Может быть, отказ от древних обычаев происходит здесь у Платона под воздействием высоко ценимых им спартанских законов.— *247.*

[26] См.: т. 1, Феаг, прим. 20.— *249.*

[27] В кн. IV 441c Сократ говорит, что он уже переплыл одно препятствие, а в кн. V 457b он избегает волны, чтобы не захлебнуться, излагая законодательство о женщинах. *Третья волна,* в представлении греков, все равно что у нас — девятый вал.— *250.*

[28] Этот знаменитый тезис Платон стремился воплотить в жизнь, совершив три путешествия в Сицилию к тиранам Дионисию Старшему и Дионисию Младшему и надеясь превратить этих тиранов в просвещенных правителей (см.: т. 1, с. 24—30).— *253.*

[29] *Обнаженные:* как борцы в палестре (см. прим. 5).— *253.*

[30] Ср. у Лукреция о «медунице» (IV 1160). О «медовом цвете» говорит также Феокрит (X 27).— *254.*

[31] Схолиаст сообщает, что в Афинах каждая из десяти фил делилась на три части — *триттии,* которые в свою очередь делились на фратрии. Каждая триттия имела своего триттиарха.— *254.*

[32] Ср.: т. 2, Пир 203d, 204b, где философией всю жизнь занят Эрот, так как «Эрот» — это любовь к прекрасному, вечное стремление к знанию и мудрости. См. также: т. 1, Горгий, прим. 29.— *255.*

[33] Здесь, как и выше в данной книге, обыгрывается двойное значение слова φιλόσοφος: «философ и любитель мудрости».— *261.*

[1] В греч. ἀνελευθερία — «несвободный», «недостойный свободного человека» образ действия; схолиаст объясняет это слово как «низменное отношение к деньгам», противопоставляя его щедрости и широте души μεγαλοπρέπεια. См.: т. 1, Менон, прим. 7.— *264.*

[2] *Мом* — бог злоязычия и насмешки, сын Ночи (см.: *Гесиод.* Теогония 214). У Лукиана Мом критикует все, что создали Афина, Посейдон и Гефест (Гермотим 20).— *266.*

[3] *Козлоолень,* или трагелаф,— фантастическое составное существо. У Аристофана (Лягушки 937) трагелаф наряду с конепетухом символизирует высокопарность и сложность эсхиловской трагедии.— *267.*

[4] *Мандрагора* — растение с корнем в виде человеческой фигурки, известное своим снотворным действием.— *267.*

[5] Ср.: т. 1, Апология Сократа 18bc и 19bc, а также прим. 8 и 11.— *268.*

[6] Аристотель приписал поэту Симониду Кеосскому (см.: т. 1, Протагор, прим. 24) слова, что «мудрецы постоянно торчат у дверей богатых» (Риторика II 16, 1391a 8—12). Однако схолиаст к данному месту приводит разговор Сократа с неким Евбулом, которому Сократ остроумно возразил, что мудрецы у дверей богатых знают, что́ им нужно из того, что раздают богачи, а эти последние не знают, что́ они получат от мудрецов. Близкий к этому рассказ о беседе философа-киренаика Аристиппа и тирана Дионисия Сиракузского находим у Диогена Лаэрция (II 8, 69).— *268.*

[7] Отзвук этой поговорки мы встречаем в Пире 176c: «Сократ не в счет».— *272.*

[8] *Божественный удел,* по Платону, даруется людям независимо от воспитания. В «Меноне», например, говорится о том, что государственные люди не научаются добродетели (94b — e), но мудры «от бога» (99b — d).— *272.*

[9] Схолиаст к данному месту Платона поясняет эту пословицу рассказом о Диомеде и Одиссее, похитивших палладий Афины в Трое.— *273.*

[10] О разнице между истинной *философией* и софистикой см.: т. 1, Горгий, прим. 29. Вопросу определения софиста посвящен диалог «Софист» (см. т. 2).— *276.*

[11] См.: т. 1, Феаг, преамбула.— *276.*

[12] О *божественном знамении,* или о гении, Сократа см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 34.— *276.*

[13] Об этой *пословице* см.: т. 1, Гиппий больший, прим. 37.— *278.*

[14] У Гераклита «не только ежедневно новое солнце, но солнце постоянно, непрерывно обновляется» (B 6 Diels).— *278.*

[15] Гомеровское обычное наименование героев: «божественный», «подобный богу», «равный богу» — идет от мифологического представления о причастности героев богам, от которых они некогда все произошли; кроме того, здесь наличествует поэтическое понимание «божественного» как наилучшего, прекрасного.— *282.*

[16] См.: IV 439cd.— *285.*

[17] Об *идее блага,* воплощенной в творце мира — демиурге, см.: Тимей 29a. Ср.: Государство VI 507c, 510a — 511d. Единое «Парменида» есть также не что иное, как высшее благо. Учение Платона о благе было настолько известно в античности, что вошло даже в поговорку. Диоген Лаэрций приводит слова из комедии Анфиса: «А что касается блага, какое оно... то я знаю о нем не больше, чем я знаю о благе Платона» (fr. 6 Kock).— *286.*

[18] См.: Филеб 11b. По Аристотелю, «люди образуют понятия блага и блаженства сообразно с жизнью, которую они ведут», причем «толпа» видит благо в наслаждении (Никомахова этика I 3 1095b 14—16).— *286.*

[19] В «Филебе» Сократ говорит Протарху, что нельзя верить учению, которое все противоположности приводит к единству (13е — 14а); он имеет здесь в виду обычную софистическую игру словами.— *287.*

[20] О *знании* и *мнении* см.: т. 1, Менон, прим. 44. Весь диалог «Теэтет» посвящен критике сенсуализма как источника ложных мнений.— *288.*

[21] *Родитель:* здесь — то высшее благо, которое в «Тимее» именуется демиургом (ср. прим. 17).— *288.*

[22] Имеется в виду близость звучания греческих слов οὐρανός (небо) и ὁρατός (зримый).— *292.*

[23] Все предшествующие рассуждения, начиная с 508а, подводят собеседников Сократа к мысли об идее высшего блага, которое ни от чего не зависит, само себя определяет, находясь за пределами бытия (509b), и является не чем иным, как тем *беспредпосылочным началом* (ἀρχὴ ἀνυπόθετος, 510b), которое символически можно выразить в образе Солнца (509а), всё одаряющего, дающего человеку возможность вúдения мира, но вместе с тем ослепительно недоступного.

Идея Солнца как высшего блага была чрезвычайно симптоматична для кануна эллинизма. Поздняя античность видела в Солнце объединяющую и организующую весь мир силу в противовес архаической матери-Земле и раннеклассическим четырем элементам (вода, воздух, земля, огонь) натурфилософов.

Такую первостепенную роль Солнце получило не сразу. В традиционной генеалогии Гесиода Гея и Уран рождают (среди других своих детей) титанов Гипериона и Фейю (Теогония 132—135), которые, «сочетавшись в любви», в свою очередь рождают Солнце-Гелиоса, Селену-Луну и Эос-Зарю (371—374). У Гомера Гелиос имеет свой о-в Тринакию, где пасутся тучные стада быков и овец (Од. XII 380 сл.). Мифологический Гелиос у досократиков отождествлялся с Зевсом (Ферекид А 9), Гефестом, Аполлоном и огнем (Феаген 2), прямо именуясь у орфиков Гелиосом-Огнем (1 В 2 Diels). Он «владыка» у Эмпедокла (31 В 47 Diels) и «отец растений» у Анаксагора (59 А 117 Diels), хотя тот же Анаксагор видит в Солнце только «огненную массу» (А 1 Diels), а Гераклит говорит: «Солнце не преступит положенной ему меры» (22 В 94 Diels). Скромное место Солнца, хотя оно и «бог» (5 В 1а Diels), наглядно выступает у пифагорейцев, в космологической системе которых в центре Вселенной находится мировой огонь — Гестия, а Солнце занимает место рядом с Луной и Землей (Филолай А 16 Diels).

Объединение Солнца-Гелиоса с Фебом-Аполлоном, великим организующим и оформляющим началом, способствовало представлению о Солнце как универсальной мировой силе. Это объединение, начавшееся еще в доклассическую эпоху, превратилось в прямое отождествление в литературе и философии эпохи эллинизма. У стоика Корнута (XXII // Cornuti theologiae Graecae compendium/Rec. Lang. Lipsiae, 1881) Аполлон — это прежде всего Солнце и огонь. Дионисий Галикарнасский тоже прямо отождествляет Аполлона и Солнце (Dionysii Halicarnasci opuscula critica et rhetorica. Vol. V — VI/Ed. H. Usener et L. Radermacher. Leipzig, 1899. Opp. II 256. P. 14—16). Аполлону-Солнцу посвящен гимн Месомеда, вольноотпущенника императора Адриана (*Jan C.* Musici scriptores graeci. Lipsiae, 1895. P. 460—468). Дион Хрисостом говорит, что «некоторые считают одним и тем же

Аполлона, Гелиоса и Диониса» (I p. 347, 27 сл.). Но для Плутарха Аполлон является Солнцем не в буквальном, физическом, смысле, но по своим «истечениям и переменам» (De Pythiae oraculis 12), когда Аполлон одновременно становится всеми стихиями, в том числе и огненной (De E apud Delphos 21), и утверждается, что «Солнце является его порождением и вечно становящимся произведением всего сущего» (De defectu oraculorum 42) (см.: Plutarchi chaeronensis moralia/Rec. et emend. W. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking. Vol. III. Leipzig, 1972). Плутарх, таким образом, впервые делает попытку философски осмыслить принцип, объединяющий Аполлона и Солнце, прокладывая тем самым дорогу неоплатоническому единому, «формообразующей» монаде Ямвлиха (In Nicom. arithm. introd. 13, 1—14, 3/Ed. Pistelli. Lipsiae, 1894). У Плотина, как и у Платона, божественное нельзя созерцать физическими глазами, но только внутренним зрением (V 8, 10 // Plotini Opera. T. I — III/Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Oxonii, 1964—1982). Для Порфирия Аполлон — «солнечный ум» (см.: Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria/Ed. E. Diehl. Vol. 1—3. Lipsiae, 1903—1906. I 159, 26 sqq.). Прокл не сомневается в тождестве Аполлона и Солнца (Ibid. III 284, 1—4), причем, по Проклу, аполлоновский свет, проходя через мировой ум, освещает весь чувственный мир. Наконец, понимание Солнца как максимально универсальной мощной живительной силы, однако не личностной, а физической, нашло свое воплощение в знаменитой речи «К царю Солнцу» неоплатоника Юлиана. Так представление о Солнце как высшей надмировой идее, управляющей Вселенной и ее организующей, укрепилось в поздней античности. Ср. также: т. 2, Теэтет 153d.

Анализ беспредпосылочного начала Платона со ссылками на современные философские учения дан в книге: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. М., 1969. С. 627—634. А. Ф. Лосеву принадлежит также вышеуказанный перевод этого термина.— *292.*

[24] *Рассудок* является здесь промежуточной категорией между *мнением* и *умом*, причастными соответственно чувственному и идеальному мирам.— *294.*

[25] *Разум* и *рассудок* относятся Платоном к сфере умопостигаемой, а *вера* и *уподобление* — к сфере чувственной.— *294.*

КНИГА СЕДЬМАЯ

[1] *Гомер.* Од. XI 490—491. Ср.: кн. III, прим. 2.— *297.*

[2] Знаменитый символ пещеры у Платона дает читателю образное понятие о мире высших идей и мире чувственно воспринимаемых вещей, которые суть не что иное, как тени идей, их слабые копии и подобия. Ограниченность человеческой жизни примитивным существованием выражена Платоном также в «Федоне» (109a — 111d), в мифе о двух Землях — нашей, человеческой, и вышней, небесной,— согласно которому люди обитают в глубоких впадинах, в грязных и изъеденных морской солью расселинах нашей Земли, не догадываясь, что есть истинное небо, истинный свет и истинная Земля.

В греческой философской традиции пещера как символ духовной ослепленности встречается очень редко, и трактовку, которую дает Платон, можно считать оригинальной. Намек на этот символ есть в «Прикованном Прометее» Эсхила, где описывается безрадостная жизнь жалких человеческих существ, которые наподобие «проворных муравьев» обитают в «глубинах бессолнечных пещер» и, «глядя, не видят», «слушая, не слышат», а жизнь их подобна «образам сновидений» (447—453). Видимо, символ пещеры был знаком и пифагорейцам, в частности Порфирию (De antro nymph. 8 // Porphirii opuscula

selecta/Ed. Nauck. Lipsiae, 1886), а также Эмпедоклу, у которого во фрагментах «душеводительные силы» говорят: «Пришли мы в эту закрытую пещеру» (31 B 120 Diels). Ферекид Сирский в своих символах «углублений», «ям», «пещер» и «ворот» намекает на «рождение и умирание души» (7 B 6 Diels).— *299.*

[3] Об *Островах блаженных,* обители героев-праведников, см.: т. 1, Горгий, прим. 80, с. 811. Геродот указывает, что в Египте, в семи днях пути от Фив через пустыню, есть город Оасис, по-эллински называемый Островом блаженных.— *300.*

[4] Здесь *узники* — сословия земледельцев и ремесленников в противоположность стражам, приобщенным к «свету», т. е. к наукам.— *301.*

[5] О терминах *чистый, чистота* и *очищение* у Платона см. в кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 302—310, где рассматривается чистота физическая, чистота ума, души, идей и магический смысл катартики. Самая ценная чистота для Платона — это «чистота узрения предмета мысли как такового», и она-то и есть «максимальная красота» всех областей бытия, «начиная от телесных и земных и кончая эфирными и небесными» (там же, с. 305).— *302.*

[6] Речь идет о роли случая, на основе которого построена игра в камешки, или *черепки.* Ср.: т. 2, Федр 241b.— *303.*

[7] О *Паламеде* см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 56; об *Агамемноне* — там же, прим. 57, и т. 2, Пир, прим. 14. Паламед считался изобретателем шашек (игры в кости), алфавита и счета (Aesch. fr. 182; Soph. fr. 438; Eur. fr. 578 N.— Sn.), хотя Эсхил приписывал изобретение цифр и букв Прометею (Прометей прикованный 459—461).— *304.*

[8] Чувственно воспринимаемая *единица* («одно») всегда включает в себя также и множество (один город — много людей, один человек — много частей тела, одна рука — много пальцев и т. д.). Попытки найти такое одно, которое не предполагает ничего, кроме себя, ведут к осмысленному восхождению к беспредпосылочному началу, или к *Единому,* т. е. наука о числах способствует стремлению к философским размышлениям.— *307.*

[9] Здесь имеется в виду бесконечная делимость конкретного числа, воплощенного в вещах, и неделимость идеального числа.— *309.*

[10] Известно, какое громадное значение Платон придавал *геометрии.* При входе в Академию была надпись: «Негеометр да не войдет». В Академию вообще не принимались те, кто был далек от музыки, геометрии и астрономии. Диоген Лаэрций сообщает (IV 10), что глава Академии Ксенократ сказал человеку, не сведущему в вышеуказанных науках: «Иди, у тебя нечем ухватиться за философию». Среди учеников Платона были крупные математики Евдокс и Менехм, а геометр Евклид «был близок платоновской философии» (68 // Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii/Rec. G. Friedlein. Lipsiae, 1873).— *311.*

[11] *Дать задний ход* — метафора от команды моряков.— *311.*

[12] Речь идет о стереометрии, которая изучает объемные (στερεός) тела.— *311.*

[13] Ср. у Эсхила: «ночь в расшитом узорами одеянии» (Прометей прикованный 24 — о ночном звездном небе) или у Еврипида: «узоры звезд» (Елена 1096).— *313.*

[14] См.: т. 1, Алкивиад I, прим. 34.— *313.*

[15] Платон связывает между собой астрономию и музыку, так как, согласно учению пифагорейцев, которому он тут следует, движение

небесных тел, доступное зрению, создает гармонию сфер, лежащую в основе музыкальной гармонии, доступной человеческому слуху.— *314*.

[16] Здесь критикуется пифагорейское экспериментаторство. Изучением качества звука занимался древний пифагореец Гиппас: он изготовил медные диски и извлекал из них «симфонию звуков» «по причине некоторой соразмерности» (18 A 12 Diels). Ему принадлежит учение о быстром и медленном движении звуков, которые он наблюдал на сосудах, в разных соотношениях наполненных жидкостью (A 13 Diels).— *315*.

[17] См.: т. 1, Евтидем, прим. 37.— *317*.

[18] Ср.: VI 511b — d.— *318*.

[19] Незрелый разум детей можно, по Платону, сравнить с бессловесностью линий или с величинами, значение которых «неизреченно» (ἄρρητοι) или «невыразимо» (ἄλογοι), т. е. величинами иррациональными.— *319*.

[20] См. Солон, fr. 22 Diehl.— *321*.

[21] Ср. эту персонификацию с персонификацией Законов и Государства в «Критоне» 50a — 54d (т. 1; см. там же прим. 12).— *323*.

[22] Ср. рассуждение Аристотеля о том, что «молодой человек непригоден к занятию политической наукой, так как он неопытен в делах житейских». Кроме того, считает Аристотель, он под влиянием аффектов не получит пользу от изучения политических теорий. Людям, подверженным аффектам, познание приносит мало пользы (Никомахова этика I 1, 1095a 2—11).— *324*.

[23] См.: VII 514a сл. Здесь имеется в виду повседневная практическая деятельность философов.— *325*.

КНИГА ВОСЬМАЯ

[1] Возможно, здесь содержится намек на идеальную жизнь уже за пределами чувственного мира, которая вдохновенно изображена Платоном в «Федоне» и в X книге «Государства».— *327*.

[2] Схолиаст считает это профессиональным выражением борцов, когда результатом борьбы оказывается ничья и надо повторить схватку. Ср.: т. 2, Федр. 236c; т. 4, Законы III 682e.— *328*.

[3] В Спарте, согласно Платону, устанавливал законы Аполлон (см.: кн. IV, прим. 8), на Крите — Зевс, с которым общался царь Минос, действовавший «сообразно его откровениям» (I 624a — 625a) (см. также: т. 1, Критон, прим. 15). Перикл высоко ценил традиционное уважение младшими старших у спартанцев (*Ксенофонт*. Воспоминания... III 5, 15). Аристотель же в «Политике», обсуждая государственный строй Спарты и Крита (II 6—7), находит в Спарте много недостатков (в том числе свободное положение женщин и несоразмерность владения собственностью), соглашаясь с Платоном лишь в том, что система спартанского законодательства рассчитана «на часть добродетели, именно на добродетель, относящуюся к войне» (1271b 1—3).— *328*.

[4] *Олигархия* — «власть немногих». Подробный анализ олигархии дан у Аристотеля в «Политике» (IV 5). Здесь указано, что власть обеспечена высоким имущественным цензом, закрывающим доступ к должностям большинству гражданского населения. Аристотель устанавливает четыре типа олигархии, иной раз приближающейся то к аристократическому, то к династическому наследственному правлению.— *328*.

[5] *Демократическая* форма правления рассмотрена у Аристотеля (Политика IV 4) также с подробным анализом пяти ее типов, разли-

чающихся по степени осуществления равенства, имущественному цензу и отношению к закону.— *328.*

[6] Аристотель рассматривает *тиранию* в «Политике» (IV 8). В «Риторике» он определяет ее как «неограниченную монархию» (I 8, 1366a 2). См. также: т. 1, Феаг, прим. 16.— *328.*

[7] *Наследственная власть,* или «династия»,— вид правления, по Аристотелю, когда власть переходит по наследству от отца к сыну и господствует не закон, а должностные лица (Политика IV 5, 1292b 5 сл.). *Приобретаемая за деньги царская власть* — это, по Аристотелю, правление наподобие того, что было в Карфагене (там же II 8, 1273a 36). К *промежуточной* форме правления, видимо, относится власть «эсимнетов» (там же IV 8 1295a 10—14), как, например, на о-ве Лесбосе, где такими монархами, избранными пожизненно и обладающими законодательной властью, были Питтак и Мирсил.— *328.*

[8] Ср.: IV 445cd.— *328.*

[9] Ср.: т. 1, Апология Сократа 34d и прим. 40.— *328.*

[10] Под *тимократией* (греч. τιμή — «честь», «цена», «плата») подразумевается правление, основанное на принципе ценза, обусловленного имущественным положением, как, например, в Афинах до конституции Солона или в Коринфе после падения рода Кипсела. Аристотель указывает, что из трех видов правления (монархия, аристократия и тимократия) «лучшее — монархия, худшее — тимократия» (Никомахова этика VIII 12, 1160a 31—1160b 69).— *329.*

[11] Здесь, видимо, намек на «Илиаду» (XVI 112).— *330.*

[12] Пророчество Муз о гибели идеального государства основано на так называемом Платоновом (или брачном) *числе.* Это загадочное число — обычная для Платона попытка математически осмыслить наилучшие условия для процветания идеального общества, которое строится по типу человеческого организма, в свою очередь являющегося отражением высшего и благого космического ума. У Платона, испытавшего большое влияние пифагорейцев, познание космоса, общества и человека сопряжено с определенными числовыми соотношениями и обосновывается геометрически. Согласно учению Платона, человеческие порождения, а значит, и общество могут достичь совершенства только при осуществлении равномерной, или «равносторонней», «квадратной» гармонии. «Продолговатые» же числа выражают неравномерность, неправильность развития.

Что касается вопроса о конкретном математическом значении «брачного числа», то он вызывал многочисленные дискуссии на протяжении веков и продолжает оставаться спорным. Некоторые комментаторы усматривают здесь связь с периодом (количеством дней) утробного развития ребенка. Подробно относительно возможных математических толкований этого места см. в кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 319—326.— *330.*

[13] См.: кн. III, прим. 78.— *331.*

[14] См. выше, III 415a.— *331.*

[15] Ил. VI 211.— *331.*

[16] Платон рисует здесь образ государства, близкий по своим главным чертам к Спарте V в., где была объединена суровая простота военного лагеря с жадным накоплением богатств и небывалой роскошью. О скупости спартанцев читаем в «Андромахе» Еврипида (451) и в «Мире» Аристофана (621), где спартанцы названы «корыстолюбивыми», хотя накопление богатства в Спарте формально запрещалось (см.: кн. III, прим. 80). О *смешанном* виде правления в Спарте Платон упоминает не раз. В «Законах» Мегилл прямо говорит, что не знает, к какому роду следует это правление причислять. То оно «похоже даже на тиранию», а то «на самое демократическое из всех госу-

дарства, хотя в нем «странно не признать и аристократию», и «пожизненную царскую власть» (IV 712de).— *333.*

[17] *Главкон,* как сообщает Ксенофонт, будучи едва двадцатилетним юношей, хотел «стать во главе государства» и «чувствовал себя великим человеком», слыша иронические похвалы Сократа (Воспоминания... III 6, 1—2); последний в конце концов отговорил его, посоветовав, если он хочет «пользоваться славой и уважением в городе», стараться добиться «как можно лучшего знания в избранной сфере деятельности» (III 6, 18).— *333.*

[18] Здесь несколько перефразируются слова Этеокла, героя трагедии *Эсхила* «Семеро против Фив», обратившегося к вестнику с просьбой рассказать «о вождях, поставленных со своими войсками у других ворот» (151).— *335.*

[19] Обыгрывается буквальное значение слова «олигархия» («власть немногих»: ὀλίγος — малый, немногочисленный, ἀρχή — власть).— *337.*

[20] См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 53.— *339.*

[21] Здесь имеется в виду бог богатства Плутос, *слепой* по своей природе (см. комедию Аристофана «Плутос») и потому несправедливо распределяющий богатство среди людей. О *хореге* см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 49.— *340.*

[22] См. выше (552cd) аналогию с трутнями.— *342.*

[23] Подробнее см.: т. IV, Законы V 742e, VIII 849e, XI 915e.— *342.*

[24] Ср. высказывание Демосфена в «Олимфской речи» (II 21), где проводится аналогия между болезнями тела и государства. Они не замечаются, когда тело здорово или войны происходят с внешними врагами, но тотчас становятся заметными, когда тело заболевает или война происходит внутри государства. Ср.: кн. V, прим. 18.— *343.*

[25] *Лотофаги* — сказочное племя, употреблявшее в пищу лотос, съев который чужеземцы теряют память и забывают родину (Од. IX 83—102).— *348.*

[26] Ср.: кн. VII, прим. 22.— *348.*

[27] Ср.: т. 1, Евтидем, прим. 21.— *348.*

[28] Fr. 351 N.— Sn.— *351.*

[29] Схолиаст указывает, что эта *пословица* имеет в виду «подобие управляемых с управляющими».— *351.*

[30] Аристотель пишет: «Бóльшая часть тиранов вышла, собственно говоря, из демагогов, которые приобрели доверие народа тем, что клеветали на знатных» (Политика V 8, 1310b 14—16).— *354.*

[31] Об этом оракуле, данном *Крезу* в Дельфах, сообщает Геродот (I 55).— *355.*

[32] Имеется в виду герой Кибрион. Ил. XVI 775.— *355.*

[33] По схолиасту, это стих из трагедии Софокла «Аякс Локрский» (fr. 13 N.— Sn.). У Еврипида, как указывает схолиаст, тоже есть такой стих.— *357.*

[34] Ср.: *Еврипид.* Троянки 1169.— *357.*

[35] О понятии «калокагатии» (ближе всего переводится как достоинство) см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 48.— *358.*

[36] Соответствует русской пословице: «Из огня да в полымя».— *359.*

КНИГА ДЕВЯТАЯ

[1] Аристотель в «Никомаховой этике» исследует вопрос о разумной и неразумной частях души. Оказывается, что растительная часть неразумной души «более всего деятельна во время сна» и поэтому даже сновидения порядочных людей «становятся худшими», т. е.

жизнь людей хороших во сне «ничем не отличается от жизни несчастных», т. е. дурных, людей (I 13, 1102b 3—11).— *361.*

[2] Об *Эроте* см.: т. 2, Пир, прим. 24.— *362.*

[3] Схолиаст к данному месту поясняет, что эта *поговорка* о тех, кто, не зная ответа сам, ищет его у своего собеседника, задавшего вопрос.— *363.*

[4] Эта характеристика *сына,* воспитанного в стремлении к тирании, имеет великолепную комедийную параллель в «Облаках» Аристофана, где также показан процесс формирования будущего демагога, для которого нет ничего святого и который готов поднять руку на собственных родителей. См. особенно спор Правды и Кривды (ст. 889—1104) и конец комедии, где сын, презирая отца, бьет его и еще ловко доказывает, что бьет его «по справедливости», а отец в отчаянии бранит его «отцеубийцей», «мошенником» и «нечестивцем» (1325—1335), в ответ на что сын обещает избить также еще и мать (1444). Сын — Фидиппид — обучается философии жизни в школе, якобы возглавляемой Сократом. Известно, что враги Сократа распространяли слухи о его влиянии на Алкивиада, стремившегося к тирании, и на Крития — одного из Тридцати тиранов, которые как раз очень рано отошли от Сократа, не найдя в его учении подходящей для себя почвы.— *364.*

[5] *Родина-мать*: лексикограф Фотий (Photii lexicon/Rec. S. A. Naber. Vol. 1—2. Lugduni Bat., 1864) поясняет, что «Платон и комик Ферекрат употребляют это слово в значении ,,отечество"».— *366.*

[6] См.: IV 442d сл.— *366.*

[7] *Хор* в античном театре обычно олицетворял собой народную мудрость и давал оценку всему происходящему.— *372.*

[8] О тройственном составе человеческой души см.: IV 439b — 441a и прим. 18.— *372.*

[9] Во-первых, Сократ показал рабское состояние города, подпавшего под власть тирана, и жалкую жизнь самого тирана, запуганного своей же властью (577c — 580c); во-вторых, что философ обладает тем высоким удовольствием, которое соответствует разумной части души (580d — 583a); наконец, в-третьих, он собирается доказать, что удовольствие других людей — только тень истинного, чистого удовольствия, доступного философу. Ср. также: Филеб, прим. 62.— *376.*

[10] См.: Филеб, прим. 49.— *378.*

[11] Труднопереводимое место.— *379.*

[12] Ср.: т. 1, Горгий 493b, где люди, не просвещенные разумом, разнузданные и алчные, сравниваются с дырявой бочкой.— *380.*

[13] О *Стесихоре* и его палинодии Еленее см.: т. 2, Федр, прим. 25.— *381.*

[14] Платон, как это для него чрезвычайно характерно, очень часто передает моральные качества и состояние человека посредством геометрических фигур, требующих простейших арифметических расчетов. Здесь перед нами Сократ рисует разные формы правления и типы удовольствий, характерные для того или иного правителя, причем выясняется, насколько подлинное удовольствие царя превышает так называемое удовольствие тирана. Счастье тирана есть лишь тень тени истинного счастья и может быть выражено только квадратом, сторона которого равна 9, а площадь — числу 81. Однако, чтобы выразить всю глубину падения тирана или, что то же самое, всю глубину царственного удовольствия, необходимо создание тела с тремя измерениями, т. е. куба ($9 \times 9 \times 9 = 729$).

Итак, мы имеем следующие пропорции: 9:81:729. Царственное счастье, следовательно, в 729 раз превосходит удовольствие тирана. Это число, по Платону, соответствует сумме чисел дней и ночей в *году*:

$364^1/_2+364^1/_2$ (ср. Филолай: 44 A 22 Diels). Но это же число выражает так называемый большой год, согласно пифагорейцу Филолаю (см. там же), состоящий из 59 лет и 21 добавочного месяца, что всего составляет 729 месяцев; возможно, здесь имеется в виду именно этот большой год.

Что касается *жизней*, то, может быть, жизнь царя равна числу 729, разделенному на 12 месяцев, т. е. приблизительно 67 годам, что превышает обычно отмеряемые античностью годы полной жизни — 60 лет.— *383*.

[15] Намек на Фрасимаха, который в кн. I (343d — 344c) доказывал, что несправедливость сильнее и могущественнее справедливости и приносит человеку больше пользы, чем последняя.— *383*.

[16] *Химера, Скилла, Кербер* — мифологические чудовища. Химера — существо с телом дракона и головой льва. Скилла — чудовище с шестью собачьими головами, обитающее в пещере над морем и пожирающее мореходов пастью с тремя рядами зубов. Кербер — пес с 50 головами, рожденный Ехидной и Тифоном. У римских авторов Вергилия (Энеида VI 417 — 423) и Овидия (Метаморфозы IV 449 сл.) Кербер с тремя головами и змеиным хвостом. Он стережет вход в Аид.— *384*.

[17] *Эрифилу* убил собственный сын (см.: Од. XI 326 сл.; см. также: т. 1, Алкивиад II, прим. 8).— *384*.

[18] См.: I 343ab.— *385*.

[19] В «Законах» (см. т. 4) все виды общества объявляются лишь «сожительством граждан, где одна часть владычествует, а другая рабски повинуется», а не подлинным «государственным устройством». Подлинному государству «надо было бы дать название по имени бога, истинного владыки разумных людей» (IV 713a). Таковым, по древнему мифу, было государство при самом Кроносе. Но царство Кроноса — это «золотой век» (ср.: *Гесиод*. Труды и дни 109—126), когда правят не цари, а существа божественного рода, демоны (гении) (Законы 713bc). Для трех собеседников в «Законах» естественно строить идеальное государство по подобию божьему.— *388*.

КНИГА ДЕСЯТАЯ

[1] *Гомер* рисуется основателем «подражательной» (драматической) поэзии не только у Платона (ср.: т. 2, Теэтет 152e, где величайшим трагическим поэтом назван Гомер), но и у Аристотеля, который писал: «Гомер был величайшим поэтом, потому что он не только хорошо слагал стихи, но и создавал драматическое изображение» (Поэтика 4, 1448b 34 сл.).— *389*.

[2] Подражатель третьей степени наиболее далек от истинной идеи вещи. Таков, например, живописец, подражающий плотнику, сделавшему скамью по образцу идеи. Замечательно, что идея скамьи есть нечто существенно отличное от того, что кажется подражающему ей художнику. Художник подражает не самой идее скамьи, а только ее различным видимым глазу воплощениям, и тем самым он далеко отстоит от *царя и от истины*, т. е., по Платону, от устроителя и создателя космоса — демиурга. См. также: кн. III, прим. 38.— *392*.

[3] См.: кн. III, прим. 70.— *394*.

[4] *Харонд* — законодатель, живший в VII в. на о-ве Сицилия. О *Солоне* см.: Тимей, преамбула, с. 607 и т. 1, Менексен, прим. 3,50.— *395*.

[5] См.: т. 1, Ион, прим. 6.— *395*.

[6] О *Фалесе* см.: т. 1, Гиппий больший, прим. 2. *Анахарсис* — легендарный скиф, прославившийся во время путешествия в Грецию

своей мудростью и под влиянием Солона посвятивший себя философии. О нем сообщает Геродот (IV 76).— *395.*

[7] *Пифагор* (VI в.) из г. Регия (Юж. Италия) — древнегреческий философ, с именем которого связано много легендарных мотивов. После многочисленных путешествий на Восток поселился на юге Италии, в Кротоне, где основал школу, в которой особое внимание уделялось математическим наукам и аскетическим упражнениям.— *395.*

[8] Схолиаст сообщает, что *Креофил* с о-ва Хиос был женат на дочери *Гомера,* получил от последнего в дар «Илиаду» и принял поэта в свой дом. Страбон (XIV 1, 18) говорит, что самосец Креофил, оказав Гомеру гостеприимство, получил от него поэму «Взятие Эсхалии» с разрешением считать ее своею. Судя же по эпиграмме Каллимаха, приводимой Страбоном, эта поэма принадлежала самому Креофилу, которого даже считали учителем Гомера. Павсаний упоминает Креофила как автора «Гераклеи» (IV 2, 2). Имя «Креофил» означает, возможно, «порождение мяса» или «из рода (породы) мяса» (κρέας — мясо, φυλή — родовая фила).— *395.*

[9] Букв. «носят на головах». Комментатор Аст со ссылкой на Эразма Роттердамского, объясняя эту пословицу, указывает на греческий обычай носить детей в корзине на голове. Выражение это встречается у Фемистия (Orat. XXI 254a) и Диона Хризостома (IX p. 141a). О *Протагоре* и *Продике* см.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9; Евтидем, прим. 32.— *396.*

[10] Поэт, по мнению Сократа и Платона, стоит, как и живописец, слишком далеко от образца, которому подражает, являясь подражателем третьей степени, в то время как музыкант-флейтист знает о пользе своего искусства, т. е. он гораздо ближе к истинному пониманию образца, чем поэт-подражатель.— *398.*

[11] Здесь имеется в виду закон перспективы.— *398.*

[12] В «Законах» Платон пишет о том, что «поэты стали сравнивать философов с собаками-пустолайками», когда эти последние пытались доказать, что стройность всех небесных явлений основана на действии разума (XII 967bc). В речи Сократа на суде тоже приводится пример аристофановской критики софистов, Сократа, Анаксагора. См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 6.— *405.*

[13] Ср. прим. 12.— *405.*

[14] Ср.: т. 2, Федон 107c, где Платон соотносит краткость «нынешнего времени, которое мы называем своей жизнью», со «всеми временами», т. е. с вечностью.— *406.*

[15] Здесь повторяется третий аргумент о бессмертии *души,* данный в «Федоне» (78b — 81a) при установлении самотождества идеи души.— *409.*

[16] *Морское божество Главк,* согласно мифам, был некогда рыбаком, а затем, отведав волшебной травы, получил бессмертие и бросился в море, где Океан и Тефия сделали его богом.— *410.*

[17] По Платону, *душа,* отягченная злом, теряет свои крылья и получает земное тело (Федр 246c — e). В «Федоне» такая душа так же отличается от справедливой души, как истинные небо и занебесная Земля от нашей Земли (109b — 111c). См. т. 2.— *410.*

[18] См.: кн. II, прим. 3, а также т. 1, Горгий, прим. 45.— *411.*

[19] Букв. «повесив уши»: плохой бегун метафорически понимается, как лошадь или собака, опускающие уши от усталости.— *412.*

[20] Под *Алкиноевым повествованием* имеется в виду рассказ Одиссея о своих странствиях на пиру у царя Алкиноя (Од. IX — XII). Имя памфилийца *Эра* трактуется различно. В лексиконе Суда это

«собственное еврейское имя». В Евангелии от Луки (3, 28) Эр — предок Иосифа-плотника. Климент Александрийский отождествляет Эра с Зороастром, сыном Армения, памфилийцем (см.: Строматы V, XIV 103, 2—4/Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892).—*413*.

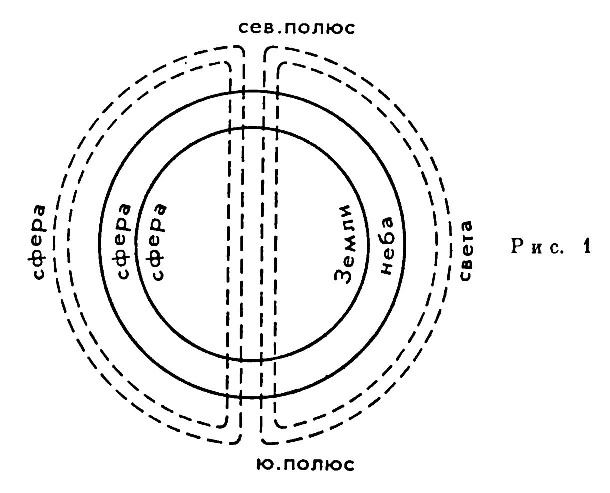


Рис. 1

[21] О загробном пребывании Эра рассказывает также Плутарх, называя, правда, его сыном Гармония (Застольные беседы IX 740ВС). Подобные рассказы встречаются у Оригена как аргументация воскресения Христа перед неверующими (Против Цельса II 16/Пер. Я. Писарева. Казань, 1912), а также у Макробия (I 1, 9 // Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis/Ed. J. Willis. Lipsiae, 1963).— *413*.

[22] *Две расселины*, или два «устья» (см. 615d), упоминаются у Плутарха в рассказе о круговороте душ, оплакивающих свой жребий (О демоне Сократа 591с), и у Порфирия (De antro nymph. 29, 31).— *413*.

[23] Световая сфера связывает землю и небо наподобие обшивки корабля и пронизывает небо и землю насквозь в виде светящегося столпа в направлении мировой оси, концы которой совпадают с полюсами (см. рис. 1).— *415*.

[24] *Адамантом* (букв. «неодолимый») называли в античности наиболее твердые металлы и сплавы, скорее всего железо.— *415*.

[25] Веретено Ананки (Необходимости) находится в центре светящегося столпа и привязано к концам небесных связей, причем ось веретена есть не что иное, как мировая ось, а вал (или «пятка») устроен наподобие полушария или усеченного конуса, включающего в себя семь других полушарий, образующих с первым восемь небесных сфер (см. рис. 2 и 3). Эти сферы имеют различную величину поверхностей, образующих определенную пропорцию. Первая, внешняя, сфера, заключающая в себе все остальные,— самая большая и является небом неподвижных звезд (см. также: Тимей, прим. 50 и рис. 5).— *416*.

[26] *Цвета* сфер соответствуют цвету самих планет. Сфера неподвижных звезд самая пестрая, так как передается всеми оттенками составляющих ее светил; седьмая сфера — солнечная — самая яркая; восьмая — Луна и Земля — сияет отраженным светом Солнца; вторая — Сатурн — и пятая — Меркурий — золотисто-желтоваты; третья — Юпитер — раскалена до белизны; четвертая — Марс — пы-

лает красным цветом; шестая — Венера — яркой белизны. Подробности см. в прим. 55 к диалогу «Тимей», где даются объяснения цветовой значимости планет. — *416*.

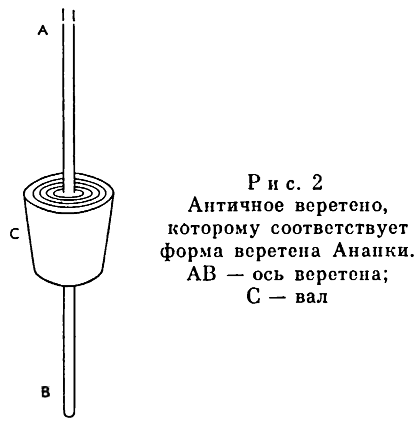


Рис. 2
Античное веретено, которому соответствует форма веретена Ананки.
AB — ось веретена;
C — вал

[27] О вращении небесных сфер см.: Тимей 38bc. Об *Ананке* — т. 1, Горгий, прим. 80, с. 812, 813. — *416*.

Рис. 3
Вид веретена Ананки сверху. Римские цифры обозначают порядок сфер. Арабские — соотношение их поверхностей

[28] Интервалы между восьмью сферами составляют октаву, или гармонию, так что весь платоновский космос звучит, как хорошо настроенный инструмент, тем более что на каждой сфере сидит сирена и поет в определенной тональности. См. также: Тимей, прим. 50.— *416.*

[29] *Лахесис* — «дающая жребий» (λαγχάνω — «получать по жребию»); *Клото* — «пряха», «прядущая нить человеческого жребия» (κλώθω — «прясть»); *Атропос* — «неизменная», «неколебимая» (ἄτροπος — «та, которая не поворачивает назад»). Таким образом, первая *Мойра* вынимает жребий для человека в прошлом, вторая прядет его настоящую жизнь, а третья неотвратимо приближает будущее. Соответственно Клото — *настоящее* — ведает внешним кругом неподвижных звезд; Атропос — *будущее* — ведает подвижными планетами внутренних сфер; Лахесис, как определяющая жребий, объединяет оба типа движения. См. также: т. 1, Горгий, прим. 80, с. 812.— *416.*

[30] См.: т. 2, Федон, прим. 58. У Горация читаем о *гении*, направляющем с самого рождения звезду человека и умирающем с каждым из людей, «то светлым, то мрачным» (Послания II 2, 187—189). Гений этот заботится о краткотечной человеческой жизни (Послания II 1, 143 сл.). Пиндар (Олимпийская ода XIII 105) вспоминает о «демоне рождения» и борьбе в человеке двух демонов — доброго и злого (Пифийская ода III 34). Ср.: Федон 107d — о гении, или демоне, достающемся человеку при жизни и сопутствующем ему в смерти. Важно отметить мысль Платона о выборе гения самим человеком, что свидетельствует о свободе воли. См. также: т. 1, Апология Сократа, прим. 34.— *417.*

[31] См.: кн. II, прим. 15.— *419.*

[32] См.: т. 1, Ион, прим. 11.— *419.*

[33] После гибели Ахилла его оружие присудили не храбрейшему греку *Аяксу, сыну Теламона,* а «хитроумному» Одиссею. Этому сюжету посвящена трагедия Софокла «Аякс-биченосец».— *419.*

[34] См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 57.— *419.*

[35] *Аталанта* — дочь Иаситна и Климены — дева-охотница из Аркадии, участвовавшая в Калидонской охоте и получившая из рук Мелеагра голову убитого вепря.— *419.*

[36] См.: т. 1, Ион, прим. 10.— *419.*

[37] См.: т. 1, Горгий, прим. 86.— *419.*

[38] См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 56, 57.— *419.*

[39] *Лета* — река забвения в царстве мертвых, испив из которой, души умерших забывали свою земную жизнь. О «долине Леты» упоминает Аристофан (Лягушки 186).— *420.*

[40] Река *Амелет,* т. е. «уносящая заботы», «беззаботная». Ср. у Вергилия (Энеиды VI 714 сл.), где души умерших «у волн реки Леты пьют беззаботные струи и долгое забвение», т. е. Лета и Амелет здесь отождествляются, так как забвение дает полное отсутствие заботы. В этих образах Леты и реки Амелет есть отзвуки преданий о воде Мнемосины, т. е. памяти, с одной стороны, и Леты, т. е. забвения,— с другой. Павсаний пишет о прорицалище Трофония в Лебадее, где паломник пьет сначала воду из источника Леты, чтоб забыть о заботах и волнениях, а затем из источника памяти, чтобы запомнить все, что он видел в пещере Трофония (IX 39, 8). О реках Аида см.: т. 2. Федон 113а — d.— *420.*

[41] История загробного существовния души, ее странствий и перевоплощений подробно освещена с учетом других сочинений Платона в т. 1, Горгий, прим. 80.— *420.*

[42] Сократ призывает своих собеседников стремиться вверх, т. е. восходить к высшему благу (см. также: т. 2, Федр 256b — 257а и прим. 41, 42).— *420.*

ТИМЕЙ

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА КОСМОСА

Одной из сильных сторон объективного идеализма Платона была диалектика идей в «Софисте» и «Пармениде». Но Платон не был бы античным философом, если бы ограничивался одной абстрактной диалектикой идей. И для Платона, и для всей античной философии единственно конкретным и абсолютным бытием был космос — видимый, слышимый и вообще чувственно ощущаемый, т. е. прежде всего небо с его равномерным движением видимых созвездий и неравномерным движением планет. Уже в «Теэтете» диалектика идей ставит себе конкретные познавательные цели, и эту гносеологию, в которой объективный идеализм Платона очень нуждался, мы должны считать большим достижением. Свою диалектику идей Платон не раз доводил и до моральной области, а также и до социально-политических конструкций, как это мы хорошо знаем из «Государства». «Филеб» также делает большой вклад в концепцию Платона, наполняя учение об идеях большим психологическим и эстетическим содержанием. И все-таки ни один из этих диалогов, если не считать отдельных намеков в «Федре», «Федоне», «Государстве» и в других местах, не ставил проблемы космоса в ее систематическом виде.

Учение о периодическом перевоплощении душ и тел настойчиво требовало диалектики космоса; но эта последняя не была дана даже и в X книге «Государства», где учение о перевоплощении душ дано подробнее всего. Кроме того, и абстрактная диалектика идей в «Пармениде» нуждалась если не в учении о космосе в целом, то по крайней мере в учении о материи, потому что *единое (одно)* и *иное* рассматриваются здесь и в своем тождестве, и в своем различии, а ведь *иное* — это то *инобытие*, которое противостоит *идее*, т. е. в конечном счете оно является материей. Платон затратил огромный труд на построение этой диалектики и той совокупности идей, которая образует у него *всеобщий ум*. Он не раз заговаривал даже о творческой природе этого ума. Однако диалектики ума и материи в космосе мы до сих пор нигде у него не находили.

Только «Тимей», относимый всеми к позднему периоду творчества Платона, а именно к 60—50-м годам IV в., впервые ставит эту проблему в систематическом виде, и только «Тимей» впервые диалектически конструирует весь материальный космос в его соотношении с умом, т. е. со всеми теми идеями, которые лежат в глубине космоса и впервые рассматриваются как принципы мирообразования в целом. Таким образом, «Тимей» является систематическим очерком платоновского объективного идеализма, причем принципы материи и телесного бытия здесь признаны в качестве таких же мирообразующих принципов, какими всегда являлись для Платона его идеи.

Тут, однако, необходимо сделать одно замечание, без которого невозможно понять специфику мирообразования в «Тимее». Никогда не нужно забывать основной материалистической тенденции античной философии, и никогда не нужно забывать той существенной роли, которую играла в античности материя в самых различных философских системах. Если мы это будем твердо помнить, то нисколько не удивимся тому, что идея, как бы она идеалистически ни представлялась в античной философии, в конечном счете оказывалась данной чувственно и материально. Но что такое идея, данная таким образом? Такая идея, очевидно, есть то, что мы должны с полным правом отнести по ее характеру к античному *мифу*. Сам Платон довольно критически относился к народным мифам, но зато он создавал диалек-

тические и, вообще говоря, рациональные конструкции, которые мало чем отличались от мифологии. Так, вполне диалектически был конструирован Эрос в «Пире» и «Федре». Так же диалектически Платон говорит о Зевсе в «Филебе». И так же он всегда мыслил ниспадение душ с неба на землю и их обратное восхождение. С нашей теперешней точки зрения, все это является не чем иным, как конструкцией разных мифов, причем конструкция эта на зрелых ступенях объективного идеализма уже становилась диалектической. Поэтому весьма беспомощно поступают те комментаторы «Тимея», которые принимают все содержащиеся в нем космологические конструкции за чистую монету, т. е. понимают их буквально, игнорируя как ту глубокую диалектику, которая здесь содержится, так и ту мифологию, которая конструируется здесь диалектически и которая только и может поставить платоновского «Тимея» в контекст именно античной, а не какой-нибудь другой философии. Следовательно, *мифологическая диалектика* космоса и есть то, что мы должны считать самым существенным содержанием этого диалога.

Изучим сначала композицию этого диалога.

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (17a—29d)

В диалоге прежде всего отчетливо выделяется вступительная часть, которая в свою очередь легко делится на общую и специальную. В общей части вступления (17a — 27d) изображается встреча Сократа с Тимеем, Критием и Гермократом (более подробно об этих лицах см. в примечаниях) на другой день после разгóвора об идеальном государстве. Но теперь ставится вопрос относительно обоснования самогó этого идеального государства. Оно должно быть не чем иным, как отражением и продолжением идеального космоса. Отсюда получается вывод о необходимости философского построения космоса. Что касается специальной части вступления (28a — 29d), то здесь трактуются основные понятия, на которых строится античная астрономия, т. е. выдвигается антитеза вечного и временнóго и доказывается положение, что космос есть только подобие вечного и подражание божественному. Поскольку, однако, вечное и божественное Платон понимает как *мировой ум*, в дальнейшем и последует рассуждение о функциях *космического ума*. Здесь важно отметить также и то, что Платон мыслит свои рассуждения о космосе только как вероятные, поскольку они все связаны с чувственными ощущениями; а точен и безусловен, с точки зрения Платона, только *чистый ум*.

II. Функция космического ума (29e — 47e)

1. *Общий очерк* (29e — 31b) этого учения содержит концепцию космоса как живого существа, одаренного *умом*. Тут мы видим целую иерархию принципов — *ум, душа, тело,* что по отношению к космосу дает *космический ум, космическую душу* и *космическое тело*. Тело космоса, таким образом, одушевлено и одарено умом, т. е. космос есть живое, разумное существо, созданное благим демиургом в подражание вечному умопостигаемому *образцу*. Диалектика космоса, следовательно, строится так, что *ум-мудрость*, к которому пришел Платон в «Филебе», переходит в свое инобытие, становится *душой*, а душа, переходя в свое инобытие, становится *космическим телом*. Но для этого надо, чтобы космос был подражанием не отдельному, но универсальному живому существу, живому существу *в его идее*. Интересно также

замечание Платона о том, что миров не может быть много. Существует один-единственный умопостигаемый *образец (первообраз)*, и потому существует только *один мир*, ему подражающий.

2. *Специальный очерк учения о космических функциях ума* (31b — 37c).

а) Образование *мирового тела* (31b — 34b); учение о пропорциях четырех элементов — *земли, воды, воздуха* и *огня* (31b — 32c) и рассуждение о совершенстве и единстве мирового тела в результате пропорционального устройства (32c — 33b).

б) Образование *мировой души* (34b — 36d) в ее целостности (34b — 35b) и в ее гармоническом членении (учение о взаимных расстояниях и некоторых законах движения звезд) (35b — 36d).

в) Соединение *мировой души с мировым телом* (36d — 37c).

3. *Космос в своем органическом строении* (37c — 47e).

а) Время и его органы (37c — 39e), т. е. время как таковое (37c — 38b) и временные движения неподвижного неба и отдельных планет (38b — 39e).

б) Образование высших классов «живых существ», или «ставших» богов, т. е. звезд, и положение Земли (39e — 40d): о возникновении богов народной религии (40d — 41a).

в) Создание человека (41a — 47e). Демиург обращается с этой целью к низшим богам. О самых общих законах человеческого существа (41a — d). Непосредственное участие высшего бога в создании отдельных разумных существ. Бесконечное и бессмертное в человеке (41d — 42e). Дальнейшее развитие этого божественного зародыша жизни низшими богами. Конечное и смертное в человеке (42e —43d). Взаимоотношение душевных и телесных движений человека с движениями космоса и звезд (44d — 47c).

III. Функции первичной материи как необходимости (47e — 69a) и краткое резюме двух основных частей диалога (68e — 69c)

1. *Первичная материя* (47e — 53c). Здесь Платон вырабатывает очень тонкое диалектическое понятие материи, сводящееся к указанию на чистое становление, чуждое всякого оформления. Поэтому не правы те, кто понимает эту материю как пространство; пространство уже есть некое оформление, материя же Платона — это чистейший аналог *иного*, как оно было выведено в отвлеченной диалектике «Парменида».

2. *Вторичная материя*, или об элементарных плоскостях и телах (53c — 61c).

а) Два первичных треугольника (53c — 54b).

б) Возникновение из них четырех элементарных тел («родов») (54b — 55c).

в) Возникновение массы каждого из этих четырех элементов и различные их качества (55d — 56b).

г) Более точные условия и границы взаимоперехода элементов (56c — 57c).

д) Физические условия движения и покоя вообще (57d — 58c).

е) Специальные виды огня, воздуха, воды и земли (58c — 61c).

3. *Теория чувственного восприятия*, или о вторичных качествах тел (61c — 68e).

а) Общие телесные ощущения (61d — 65b), или ощущение тепла (61d — 62a) и холода (62ab), твердости и мягкости (62bc), тяжести и легкости (62c — 63e), приятного и неприятного (64a — 65b).

б) Теория четырех специальных чувств (65b — 68e): зрение

(учение о красках: 67с — 68е), слух (67bс), обоняние (66d — 67а), вкус (65b — 66d).

4. *Краткое резюме двух основных частей диалога* (68е — 69с).

IV. Совокупное действие ума и материи в образовании человеческого организма (69с — 92b)

1. *Человеческий организм в нормальном состоянии* (69с — 81е).

а) О смертной душе и обеих ее частях, их локализации и работе, в особенности о сердце и печени (69с — 72е).

б) Прочие части тела (72е — 76е).

в) Процессы питания, пищеварение, дыхание, кровообращение, рост и похудание, юность и старость, жизнь и смерть (77а — 81е). Эпизод: о жизни растений (77а — с).

2. *Болезни человеческого организма,* возможность уберечься от них, лечение болезней, правильное взаимоотношение души и тела (81е — 90а).

а) Болезни тела (81е — 86а).

б) Болезни души (86b — 87с).

в) О гармоническом устроении, т. е. о душе и теле (87с — 88с); обо всех частях тела (88с — 89d) и души (89d — 90е) самих по себе.

3. *Процессы размножения, половая дифференциация и различные ступени животной жизни* (90е — 92b).

V. Заключение (92с)

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

1) Как мы уже сказали, содержание и композиция «Тимея» свидетельствуют о том, что в нем мы находим *систематический очерк* платоновской философии.

О *системе* у Платона можно говорить лишь в очень относительном смысле. Читатель, ознакомившийся с первыми двумя томами сочинений Платона и теперь изучающий этот третий том, с полным правом должен прийти к заключению, что платонизм от начала до конца наполнен непрестанными исканиями и творчеством все новых и новых идей, когда философ еще не успеет продумать одну мысль до конца, как у него возникает уже другая, а во время продумывания этой другой мысли возникает следующая, и так далее без конца. В полном смысле слова философия Платона является скорее лабораторией мысли, своего рода мастерской мыслителя, в которой всё только начинается и бурно развивается, но почти никогда не приходит к систематическому завершению. Для этого и выбрана такая необычная форма изложения, как диалог, потому что именно в форме диалога легче всего демонстрируется борьба отдельных мыслей в целях построения окончательной мысли и больше всего чувствуются вечное философское искание, вечные порывы рассуждающей мысли и любовь к самому процессу аргументации, к поискам истины.

«Тимей» только в первой своей части (17а — 29е) содержит разговор нескольких лиц между собой, в дальнейшем же весь диалог — это на самом деле сплошной монолог. Такой сплошной монолог для Платона необычен, и это отчетливо оттеняет как его литературную манеру, так и его манеру мыслить во всех остальных произведениях. До этого у Платона было разве только одно произведение недиалогического характера — это «Апология Сократа» — и только отдельные речи или рассказы, вкрапленные в общую диалогическую форму.

2) Переходя к анализу содержания «Тимея», необходимо прежде всего сказать, что в этом диалоге представлено не что иное, как диалектика трех основных (с точки зрения Платона) областей бытия, трактованных строго систематически. Как мы видели по композиции диалога, это *ум* (29c — 47e), *материя* (47e — 69c) и *соединение того и другого в одно целое* (69c — 92b). Вполне определенная философская система заключается здесь в том, что вещи не рассматриваются в изолированном эмпирическом существовании, но для каждой вещи фиксируется ее смысл, ее специфическая идея, а потом все эти идеи объединяются в одно целое, трактуются как общая идеальная действительность и объявляются порождающими моделями для всего вещественного мира. Это и есть то, что обычно называется платонизмом. Мы бы только заметили, что конструируемая здесь противоположность *ума* и *материи* имеет свой огромный смысл.

С точки зрения нашей современной науки, да и с точки зрения здравого смысла вообще, мир не может пониматься вне содержащихся в нем закономерностей. Но если бы все здесь сводилось к закономерностям, мир перестал бы быть миром, а превратился бы в математические уравнения. Все числовое и вообще все смысловое — а мы бы теперь сказали, что все законы природы и общества,— все это, взятое вместе, Платон трактует как *ум* (или *разум*). Ясно, что одного ума недостаточно для понимания этого мира. Мир материален, а ум нематериален. Мир полон случайностей, а ум от начала до конца рационален. И наконец, ум, взятый сам по себе в чистом виде, без всякой материи, есть только возможность осуществления, но не само осуществление с присущими ему необходимыми законами. Поэтому Платон, создавший теорию вполне рационального ума, чувствует необходимость также и иррациональных моментов в мировой действительности. Вот тут-то философ и подошел к той *необходимости*, которая во всем противоположна рациональному уму, иначе говоря, которая есть нечто иррациональное, что позднейшие последователи Платона назвали материей ὕλη, употребляя этот термин совсем не в нашем смысле слова. Но о том, что́ такое материя у Платона, мы скажем ниже. А сейчас, если мы хотим понять Платона, не допуская при этом модернизации, мы должны признать, что противоположность *ума* и *необходимости* есть нечто для платонизма весьма ощутительное, максимально реальное и даже вполне очевидное.

Для Платона является очевиднейшим фактом бытия то, что в нем есть идеальная закономерность ума, который подчинен лишь себе и потому абсолютно свободен, и материальное осуществление этих умственных закономерностей, которое может совершаться в самой разнообразной степени — от нуля до бесконечности. Нулевое осуществление ума — это и есть то, что Платон в этом диалоге считает материей, а бесконечно большое осуществление этих закономерностей есть космос видимый, слышимый и вообще чувственно воспринимаемый, но насквозь пронизанный вечными идеями. Однако прежде всего попробуем отдать себе отчет в том, что такое здесь *ум*.

3) Проблема *ума* в «Тимее» удивляет своей неустойчивостью и даже противоречиями. Прежде всего, поскольку ум является здесь *творцом* всего существующего, всегда была очень сильная тенденция христианизировать концепцию ума в «Тимее» и трактовать этот ум как *абсолютную личность*, единую и надмировую, которая и создает все существующее в результате собственного волевого акта и по своему собственному усмотрению и промыслу.

Надо сказать, что повод к такому толкованию «Тимея» дает сам Платон. Он употребляет такие выражения, как *устроитель* (составитель 29e, 30c, 32c), *соединитель, складывающий* (33d), *связующий*

(43e), *творец* (28c, 38c, 40a), *прилаживающий* (36e, 41b), *строитель* (36e), *чеканщик* (39e), *искусник* и даже *демиург*, т. е. *мастер* (28a, 29a, 40c, 41a — c, 42e, 47e, 68e, 69c), а также *отец* (28c, 37c, 41a, 42c), который характеризуется как *благой* (29a, e, 30a), *разумный* и *рассуждающий* (38c). В свете монотеистического учения о творце и творимом всегда был соблазн соответствующим образом понимать и неясный здесь термин «бог», который Платон весьма часто употребляет (31c, 34a, c, 36b, 41a, 44e, 45e, 46d, 37c).

Тем не менее против последовательного монотеизма «Тимея» имеется ряд глубоких аргументов, которые не только ставят под сомнение весь этот монотеизм, но и выдвигают совершенно иную концепцию, гораздо более точно трактующую содержание этого диалога.

Во-первых, монотеизм считается учением об *абсолютной личности,* которая творит мир *из ничего.* Платоновская социально-историческая среда решительно не дает никаких данных для подобного рода философской конструкции. Именно рабовладельческая демократия не создавала никакой почвы для подобного рода воззрения, так что в те времена не существовало даже термина «личность». *Во-вторых,* философские материалы V — IV вв. не содержат даже и намека на такого рода абсолютный персонализм; появление монотеистического «Тимея» в IV в. было бы историко-философским курьезом. *В-третьих,* филологическая картина «Тимея» отнюдь не требует признания такого монотеизма, о котором на первый взгляд говорят приведенные у нас выше платоновские выражения. Космогония и космология «Тимея» гораздо чаще пользуются не теми терминами, которые указывали бы на *свободное творение,* созидание, но терминами, производными от глагола γίγνομαι, что значит «возникаю», «становлюсь», или от соответствующего существительного γένεσις. Только иногда вместо γίγνομαι Платон употребляет глагол γεννάω, что значит «порождаю», причем в греческом языке этот термин связан по преимуществу с происхождением от отца (24d, 28bc, 37c, 38c, 41ab, d). Однако (*в-четвертых*) именно этот термин заставляет нас отрицать всякий монотеизм в «Тимее». Ведь если бог порождает мир из своей собственной сущности, это не монотеизм, а выдержанный пантеизм, в котором проповедуется некая общая сущность всего мира, а сам мир является лишь разнообразной иерархией этой сущности. С точки зрения христианского монотеизма никак нельзя сказать, что мир есть сын божий, но только, что он есть «тварь божия». Тот Сын Божий, который проповедуется в христианстве, составляет единую сущность с Богом-Отцом и порождается этим последним не во времени, но в самой вечной сущности божества: он отделен непроходимой пропастью от «твари». Поэтому термин *порождение* в контексте «Тимея» может иметь только пантеистическое, но отнюдь не монотеистическое значение. Далее (*в-пятых*), в «Тимее» совершенно определенно проповедуется вечное существование материальных элементов независимо от бога. Бог только упорядочивает хаотически смешанные элементы и приводит их в идеальный порядок, но сама их, если можно так сказать, материальная субстанция вполне совечна богу. В «Тимее» есть места, не оставляющие в этом смысле никакого сомнения (31c — 33a, 53b, 69bc). Наконец (*в-шестых*), эти термины возникновения и рождения настолько перепутаны в «Тимее», что попадаются в одной фразе и даже в одной строке. Филологу ясно, что никакого существенного различия этих терминов Платон не признавал. Следовательно, в силу подобной перемешанности терминов ни о каком последовательном монотеизме «Тимея» не может быть и речи.

Правда, при проведении пантеистической точки зрения не следует рассуждать чересчур доктринерски и безапелляционно. Конечно,

какой-то весьма отдаленный намек на монотеизм, восторжествовавший несколько столетий спустя, в «Тимее» все-таки есть. Только нужно отдавать себе отчет, в чем его суть. Обратим внимание на то, что основные категории «Тимея» (*первообраз, демиург, идея, бог* и *боги, космос, материя*) трактуются в диалоге исключительно *понятийно* или *математически*, но никак не *персоналистски*. Можно сказать, что Платон дошел до монотеизма чисто формально, не имея ни опыта, ни устойчивой терминологии позднейшего монотеизма, опиравшегося на учение об абсолютной личности. Иначе в конце VI книги «Государства» нужно было бы признать еще более яркий монотеизм на основании употребления Платоном термина «беспредпосылочное начало», который недаром расшифровывается им либо как *благо* (термин чисто понятийный), либо как *единое* (математический термин). Однако здесь тоже невозможно усматривать учение об абсолютной личности, потому что здесь нет ни живого имени какого-либо абсолютного живого существа, ни связанной с ним какой-либо священной истории с концепциями грехопадения, боговоплощения, искупления, спасения и т. д. Здесь перед нами чистейший *языческий пантеизм.*

Внеличный характер основных категорий «Тимея» подтверждается еще и тем, что Платон употребляет тут наравне с указанными терминами также и внеличный термин *причина* (22e, 28a, 29e, 38d, 44c, 45b, 46de, 47bc, 51c, 64a, 68e, 76d, 87c). Это как раз и является типичным древнегреческим языческим учением. У одних философов причины эти толкуются материалистически, у других — идеалистически. Платона нужно трактовать как типично языческого философа, в данном случае объективно-идеалистического направления.

4) Несмотря на то что «Тимей», как сказано выше, является систематическим очерком платоновской философии, эту систему все же приходится часто получать только в результате тщательного анализа текста ввиду характерного для Платона разговорно-ораторского, повествовательно-драматического и поэтически-мифологического стиля этого диалога. Нам необходимо зафиксировать некоторые тезисы «Тимея», которым не всегда отдается должное, но которые составляют подлинно диалектическую систему.

Во-первых, имеется вполне определенное заявление Платона о *самотождественном первообразе, демиурге* и возникающих в результате творчества демиурга, взирающего на первообраз, *идеях* и *потенциях* вещей (28a). Это не очень ясное место «Тимея» весь последующий платонизм понимает а) как учение об *объективно сущем уме,* т. е. о *первообразе,* б) как учение о действующей, порождающей, создающей силе внутри *общего ума,* т. е. о *демиурге,* об *уме* как о *субъекте* и, наконец, в) как учение об *идее* вместе с присущей ей *потенцией* — результате совокупного действия первообраза и демиурга. Здесь перед нами не только отчетливая диалектика, но и попытка анализировать не *ум вообще,* а ум со всеми его внутренними соотношениями и с его самоотношением. Поэтому то, что Платон называет здесь *идеей* и *потенцией,* является диалектическим синтезом ума как *субъект-объектного состояния.* А так как весь контекст этого тезиса говорит о благости *бога* и о его желании придать всему наилучший вид, то три категории, присущие уму, трактуются здесь в предельном смысле, а их синтез — как безоговорочный и не допускающий никаких исключений, чтобы максимально прекрасны были и сам ум, и все дальнейшее, что он будет производить.

Во-вторых, вполне диалектически выводится в «Тимее» категория *души* (35ab). Но это тоже требует критического анализа. Именно, Платон пользуется здесь сначала двумя несомненными для него категориями — *тождественным* и *неделимым,* с одной стороны, и *телесной*

делимостью — с другой. У Платона получается синтез *тождественного,* т. е. всегда существующего только в качестве самого себя, и *инобытия этого тождества,* когда ничто не тождественно с другим и все дробится до бесконечности. Это уже не просто тождественное, но идеально становящееся тождественное. Платон и тут употребляет термин «идея», поскольку идеально тождественное не перешло в дробимость тел, но является *идеальным принципом* этой дробимости.

Однако тут пока еще нет души. Для того чтобы получить душу как диалектическую категорию, Платону требуется для этой тройной структуры (*тождество, телесное инобытие* и *синтез того и другого*) еще и воплощение ее в том, что он называет οὐσία; это постоянный у Платона термин, который имеет у него массу всяких значений; однако слово «сущность», которым обычно его передают, очень далеко от подлинной мысли Платона, имеющего в виду не столько *сущность,* сколько *субстанцию.* Ведь душа у Платона — живое существо, для которого мало одних только идеальных и умопостигаемых конструкций. Чтобы перейти от указанной триады категорий к душе, Платон должен был, несомненно, мыслить эту идеальную диалектическую триаду в виде определенного субстанциального осуществления. Только при этом условии указанный текст о душе (35ab) может пониматься диалектически, да и пониматься вообще, в то время как выше (30b) эта триада упоминается не диалектически, а пока только догматически. Читатель хорошо поступит, если сравнит эту диалектику души в «Тимее» с диалектикой души, которую мы находили в диалоге «Федр» (245с — 246а); в дальнейшем мы то же самое найдем и в «Законах» (X 894b — 895с, 896а — 897d, 898а — 899d).

В-третьих, при беглом чтении «Тимея» может показаться, что *душа,* хотя и рассматривается вместе с *умом,* тем не менее является чем-то словно бы внешним в отношении *ума.* Здесь тоже необходимо вчитаться глубже. С точки зрения Платона, существование отдельных душ возможно только в том случае, если существует *общая душа,* или общая жизнь, которая уже не дробится на отдельные чувственные ощущения, но постигается умом и содержится в самом уме как *живое-в-себе* (39е, 30b — 31b, 37d). Здесь особенно заметно желание Платона трактовать ум в максимально рельефном виде. Та *идея* и та *потенция,* которые получились у Платона как синтез *первообраза* и *демиурга,* уже насыщены у него жизнью и являются жизнью умопостигаемой. К этому мы прибавили бы еще и то, о чем уже упоминали: раз звездные боги трактуются у Платона как боги *рожденные, ставшие и видимые* (40а — 41b), значит, Платон имеет в виду также каких-то *нерожденных, неставших* и *невидимых* богов. Это и есть те *идеи* с их *потенциями,* о которых Платон говорит как о синтезе *первообраза* и *демиурга* и которые являются высшими богами. Они существуют еще до перехода в космическую душу и космических богов. Но они тоже живые существа, однако пока только умопостигаемые. Лишь признавая наличие этих умопостигаемых богов, Платон и считает возможным через дальнейшее их воплощение перейти к богам космическим, или звездным, которые тоже являются *умами-душами,* но только уже связанными с *телом космоса.*

Наконец, тут же ясно чувствуется и диалектика *тела,* т. е. пока еще только *тела общекосмического.* Это тело возникает после того, как мы уже получили нераздельные умы-души, т. е. то, что само недвижимо, но движет все другое, а это последнее и есть тело — сначала *тело космоса,* а потом и *все тела внутри его.*

5) Особенно отчетливо проводится в «Тимее» диалектика того, что Платон называет *третьим принципом* по сравнению с *чистым умом* и *материальными вещами* (47е — 53с). Платон здесь рассуждает про-

сто, но очень тонко. Если, например, мы переливаем одну золотую вещь в другую, другую — в третью и т. д., то на вопрос о том, каков тот материал, из которого мы отливаем разные вещи, всякий скажет, что он есть золото, иначе говоря, он не есть какая-то отдельная отлитая вещь. Спросим себя: а что представляет собой материал, из которого формируются все вещи? Очевидно, для характеристики этого материала не подойдут ни огонь, ни воздух, ни вода, ни земля. Но тогда что же это такое? Ответ: это та среда, совершенно пустая и бесформенная, в которой зарождаются вещи как отпечатки вечных идей. Тут весьма любопытен простой аргумент Платона, сводящийся к тому, что для наилучшего воспроизведения и осуществления идеи нужна именно бесформенная среда, чтобы эта последняя ровно ничего не привносила от себя в осуществляемую идею, подобно тому как благовоние, чтобы быть наиболее душистым, должно растворяться не в том, что уже и само по себе обладает каким-нибудь запахом, но в совершенно нейтральной среде, например в воде; и чертежник чертит свои фигуры не на каких-нибудь других фигурах, но на таком материале, который сам по себе никаких фигур не содержит (50bc, 50e — 51a; ср. 49de). Ниже будет указано, что эта среда характеризуется Платоном при помощи самых разнообразных терминов — *воспринимающее начало, кормилица, мать, пространство* (50d, 52ab, d). Между прочим, общеантичный термин для понятия материи как раз у Платона в «Тимее» отсутствует. Но это обстоятельство не так важно. Тут важно то, что есть принцип материального становления, т. е. такое *ничто*, которое может стать *любой вещью, всем*. Отсюда у Платона упорно формулируется такого рода диалектическая триада: *идея (эйдос); бесформенная, незримая и вполне иррациональная материя*, или чистое становление; и, наконец, *возникающая* из соединения этих двух принципов *материальная вещь* со всеми ее обыкновенными чувственными качествами. Эта материальная вещь, следовательно, содержит в себе и нечто неподвижное, идеальное, поскольку она есть *нечто*, и вечно подвижную, колеблющуюся форму, всегда готовую перейти в другую форму, всегда могущую *возникнуть и погибнуть*. Таким образом, Платон учит о *двух материях — первичной*, бесформенной и иррациональной, и *вторичной*, чувственно оформленной, всегда подвижной и текучей. С точки зрения объективного идеализма Платона, эта триада *чистой идеи, чистой материи* и *материи вторичной*, чувственно-текучей, *глубоко диалектична*.

Следует обратить внимание также и на то, что выдвигаемая здесь Платоном *первичная материя* трактуется как *необходимость* (48a, 56c; ср. 53d, 68b, e, 69d). Это очень важное обстоятельство. Дело в том, что ум представляется Платону чем-то насквозь разумным, логически оправданным, так что ум сам по себе обладает своей собственной и вполне *свободной* структурой, на которую никто и ничто не может повлиять. Ум, по Платону,— это *свобода*. Полной противоположностью этому является материя. Будучи вполне иррациональной, она совершенно не считается ни с каким умом и ни с какими доводами чистого разума. Платон достаточно глубоко понимал жизнь и действительность, чтобы не сводить ее только к доводам разума. Он постоянно наблюдал всякие неожиданности, ничем не оправданные поступки и события, иной раз совсем неразумные и нелепые, вполне стихийные и слепые. Чтобы дать в своей системе место этому принципу *иррациональности*, Платон и вводит свое учение о *первичной материи*, которая хоть сама по себе и случайна, но с точки зрения *чистого разума* является неумолимой *судьбой, необходимостью*. Так из недр платонизма возникало учение о *чистом уме* как о *свободе* и о *чистой материи* как *необходимости*.

6) Очень важно отдавать себе отчет и в той философской *методологии*, которой пользуется Платон в «Тимее». Понимание этой методологии важно еще и потому, что «Тимей» на протяжении двух тысячелетий является наиболее влиятельным произведением Платона; и если мы сформулируем *методы* Платона в «Тимее», мы тем самым разъясним наиболее влиятельную в истории философии сторону платонизма.

Во-первых, то *бытие*, над которым задумывается здесь Платон, не является ни исключительно *идеальным* (т. е. чисто смысловым, не *осуществленным в какой-нибудь субстанции*), ни *чистой материей*. Идеальное нужно здесь Платону для того, чтобы конструировать все материальное, и прежде всего *материальный космос*, а материальное необходимо ему для того, чтобы мыслить свои *идеи в их полном осуществлении*, в их материализации. Таким образом, идеальное и материальное трактуются в «Тимее» как чисто абстрактные моменты в той *целостности*, какой является *космос*. У Платона имеется *первообраз*, но свое реальное значение он получает только тогда, когда *демиург*, взирающий на этот первообраз, создает идеи со всеми их идеальными потенциями. Но идеи эти, образующие собой ум, нужны Платону лишь для того, чтобы на их основании конструировать понятие *души*, а в дальнейшем и *космоса*. Все, что существует в мире, включая мельчайшие подробности человеческой анатомии и физиологии,— все это имеет значение как отражение *небес*, а небеса — как отражение *всеобщего ума* и *всеобщей души*. Эту методологию мы бы назвали неоплатоновским термином «символизм». Под *символом* мы понимаем такое слияние *идеального* и *материального*, когда идеальное, будучи *порождающей моделью* для материального, осмысливает и оформляет его ради проявления всех своих бесконечных возможностей. В таком смысле слова символизм является точнейшей характеристикой одного из главных методов «Тимея». Существуют и другие понимания термина «символ», но они имеют к Платону слабое отношение.

Во-вторых, когда Платон конструирует упомянутое *среднее бытие*, оно для него является *подлинной субстанцией*. Идеи ума, сливаясь с душой, образуют собой не просто какое-то новое бытие, но именно живое существо, правда пока еще только умопостигаемое. Но одной умопостигаемости Платону совершенно недостаточно. Он тут же стремится объединить ее с телом и тем самым получить космос в качестве живого и вполне телесного существа. Тут мы тоже употребили бы термин, который Платон обычно применяет либо безразлично, либо даже в отрицательном смысле, а именно термин *миф*. Этот термин не чужд и «Тимею», где говорится, например, о «правдоподобном мифе» (29d). Но современные исследователи и читатели Платона прекрасно видят, что раз все максимально насыщенное *бытие* трактуется у Платона как *живое существо*, то все равно, пользуется ли он термином *миф* или не пользуется. Так или иначе, один из самых главных методов «Тимея» — это *мифология*.

Добавим еще то немаловажное обстоятельство, что Платон здесь реставрирует даже не молодой рабовладельческий полис — это можно было бы найти и в других его произведениях,— а подлинную *общинно-родовую мифологию*. В самых глубоких недрах его идеальных принципов кроются такие понятия, как *отец, мать, дитя*. Идеальное, активно оформляющее материю,— это, по Платону, *отец*; то начало, которое приемлет в себя эту оформляющую силу,— это *мать*; наконец, то среднее, что получается из общения идеального отцовского начала с материальным материнским, т. е. все реально воспринимаемые нами вещи,— это *дети*. Бесконечная материализованность

идеального — это *космос*; а нулевая материализованность идеального — это *первичная материя*. Из брака материального и идеального как раз и получается космос в целом, а также и все входящие в него существа и вещи. Таким образом, общинно-родовые отношения пронизывают в «Тимее» все бытие до самой последней его глубины. Весь мир представляет собой универсальную родовую общину, как это мы и находим в традиционной мифологии вообще.

В-третьих, при построении космоса в «Тимее» Платон всюду решительно пользуется и *эстетическими* методами. У него получается так, что и сам демиург — *благо,* и все порождаемое им есть всегда благое и прекрасное (29e — 30b). Платон нигде не упускает случая подчеркнуть художественность изображенного им творения — космоса. *Демиург* по-гречески означает «мастер». Материальные элементы, из которых состоит космос,— это не просто общеизвестные в античности элементы — вода, земля, воздух и огонь; они вводятся со всеми присущими им физическими свойствами, они построены по типу определенных геометрических тел, им присуща пропорциональная структура (32bc), и в частности закон золотого сечения (32ab); они составлены из прямоугольных треугольников, сконструированных определенным образом (53c — 54b), они звучат, как музыкальные лады,— тут есть и кварты, и квинты, и октавы (35c — 36d). Возникший космос Платон здесь прямо называет *изваянием* (37c).

Платон не устает любоваться конструируемым им космосом, причем явно отдает предпочтение зрительным восприятиям. Об этом в «Тимее» есть целое рассуждение (46e — 47c): красота звездного неба, которую мы видим своими живыми глазами; красота космического ума, зримого нами при помощи движения неба; *число* и *время,* а отсюда и вся *философия,* «зримая» нами при помощи очей. Необходимость водворить это *небесное* и *самодовлеющее круговращение* также и в *человеческой душе* для упорядочения свойственных ей хаотических аффектов и страстей есть не что иное, как *космологическая эстетика,* дополняющая и уточняющая *символизм* и *мифологию* Платона.

Наконец, *в-четвертых,* и это самое главное, Платон не был бы Платоном и «Тимей» не был бы «Тимеем», если бы вся проповедуемая здесь космологическая система не строилась методами последовательной и очень тонко продуманной *диалектики.* Об этом мы уже говорили выше. Сейчас же необходимо установить, что диалектика «Тимея» не только не противоречит его символизму, его мифологии и его эстетике, но и, наоборот, весь этот символизм, мифология и эстетика конструируются именно при помощи *диалектического метода.* Вот почему Платон не очень высокого мнения о традиционной народной мифологии, допуская даже по ее адресу некоторую иронию (40e — 41a). И вот почему у Платона здесь не просто общинно-родовая мифология, но ее *реставрация* при помощи диалектического метода.

В итоге этого раздела необходимо сказать, что основная методология «Тимея» есть *символически-мифологическая эстетика,* построенная *методами диалектики.* Или, попросту говоря, философия «Тимея» — это *диалектика мифологии.* Не поняв этого, нельзя будет разобраться ни в четырехвековом античном неоплатонизме, ни в платонизме средневековом или возрожденческом, ни, наконец, в платонизме немецких идеалистов и романтиков.

7) Самое серьезное внимание обращает на себя в «Тимее» то обстоятельство, что Платон много раз подчеркивает лишь *вероятность,* правдоподобность, приблизительность своего построения (24d, 29cd, 44d, 48a, 49b, 56d, 62a, 72d). Конечно, эту вероятность не нужно понимать в том смысле, что Платон будто бы вообще отказывается от всякой

формулировки чистой истины и ограничивается произвольными допущениями. *Вероятное* совмещается у него с *рассуждением* (30b, 55d, 57d, 90e), иначе говоря, с *точным смыслом*, или *понятием*, и даже с *необходимостью* (40e, 53d). Тем не менее колорит приблизительности все же рассеян по всему «Тимею» и наглядно свидетельствует о том, что Платон в этом диалоге хотя и стремится к абсолютной точности чистого разума, тем не менее отдает дань и нашим человеческим представлениям, всегда более или менее правдоподобным и точным. В старости Платон, очевидно, искал какие-то более мягкие формулы для своего учения.

8) Наконец, не нужно забывать и того, что вся эта детальнейшим образом разработанная *космология*, согласно намерениям, высказанным в начале «Тимея» (19d — 20c; 26c — 27b), является только *идеальным образцом* для теории *идеального человека* и *идеального общества*. Идеальный человек построен в «Тимее» (69c — 92b), а идеальное государство, будто бы некогда реально существовавшее, будет построено в «Критии». Это заставляет нас выставить следующие три тезиса.

Во-первых, если индивидуальный человек и все общество есть только подражание вечным и правильным движениям звездного неба, то это значит, что пока Платону еще не известна специфика законов общества, или общественное развитие, которое не сводится к астрономии. Но это и понятно в устах античного философа, воспитанного на созерцании зримого космоса. Как ни велики и как ни глубоки античные мыслители, социально-исторические законы давались им с большим трудом и говорилось о них в античности лишь в самой общей форме.

Во-вторых, человеческую мораль Платон понимает в «Тимее», безусловно, в космическом плане. Платон знал глубину и размах человеческих страстей и прекрасно чувствовал весь психологический и драматический хаос человеческой жизни. Об этом у него яснейшее рассуждение (69b — 72d). Привести весь этот человеческий хаос в порядок, сделать человека совершенным могут, по Платону, лишь вечные и правильные движения небесного свода, которым должны подчиняться не только ум и душа человека, но и вся его анатомия и физиология.

В-третьих, если античным мыслителям плохо удавалось проводить методы историзма (которые заменялись астрономией), то тем более плохо удавалось им провести *идею прогресса*. Поскольку в качестве идеала трактовалось *круговое движение*, лучше всего представленное в движениях небесного свода, постольку движения человека и человеческой истории в идеальном плане тоже мыслились как круговые. Это значит, что человек и его история все время трактовались как находящиеся в движении, но это движение всегда возвращалось к исходной точке. Таким образом, вся человеческая жизнь как бы топталась на месте. Если мы скажем, употребляя для столь возвышенного античного предмета традиционный образ, что исторический процесс, проповедуемый у Платона, является движением белки в колесе, то мы совершенно точно определим сущность античного понимания истории. Именно таково мнение Платона. Этому удивляться нечего уже потому, что исконно проповедуемое в античности круговращение вещества и перевоплощение душ, то ниспадающих с неба на землю, то восходящих с земли на небо, также есть циклический процесс. Да и, кроме того, дело для Платона не в звездах и звездном небе, а в той вечности, которая в них идеально воплощается. Вечность же, по Платону, хотя и является в отличие от времени процессом, но процессом, не уходящим в дурную бесконечность, а пре-

бывающим в себе самом. Строго говоря, античным людям не то чтобы совсем не было свойственно никакое чувство историзма, но было свойственно свое собственное понимание истории, весьма специфическое и не похожее на исторические теории позднейших культур.

Диалог «Тимей», написанный Платоном в конце жизни, внешне как будто бы разрабатывает извечную тему греческих досократиков — περὶ φύσεως («о природе») с их учением о происхождении мировых стихий и свойствах материи. Однако проблематика Платона значительно отличается от принципов досократовской философии, так как результатом мощной творческой деятельности некоего одного божественного мастера является не только неодушевленная материя природы, но и материя одухотворенная, а именно человек. Если же принять во внимание замысел Платона — связать воедино его капитальный диалог «Государство» с «Тимеем» и «Критием» (Тимей 17c, 27ab), то роль человека в этой трилогии еще значительнее. Человек задуман Платоном не только сопричастным материальной природе, но — и это особенно важно — он выступает как общественная личность, мыслящая полисными категориями.

Относительно времени и места действия «Тимея» см. вводные замечания к «Государству», с. 565. Только два дня назад в городе еще праздновали Бендидии (Государство I 354a), а теперь приносят жертвы Афине (Тимей 26a). Возможно, здесь имеется в виду праздник Афины Плинтерии (праздник омовения статуи Паллады Городской), сопутствующий Бендидиям в месяце Таргелионе (май — июнь). Таким образом, Сократ уже два дня подряд находился в обществе Крития, Тимея и Гермократа. Четвертый из гостей отсутствует: он болен.

Действующие лица диалога — люди известные и почтенные. Двое из них — Тимей и Гермократ — приехали в Афины по делам. Тимей из Локр Эпизефирийских в Италии (род. ок. 490 г.),— знаменитый пифагореец, философ и общественный деятель, современник Эмпедокла, Зенона Элейского, Анаксагора и Филолая. Гермократ, сын Гермона,— сицилиец, государственный человек и полководец, фактический правитель Сиракуз в годы Пелопоннесской войны и вдохновитель победы над афинскими морскими силами в сицилийской кампании 415 г., так драматично описанной историком Фукидидом (VII 70—87). Именно Гермократа Фукидид назвал человеком, «никому не уступавшим в сообразительности, сильным военным опытом и славным мужеством» (VI 72). Оба гостя приехали, видимо, в момент мирного затишья, возможно в период Никиева мира (421 г.). Значит, диалог Платона предполагает встречу друзей Сократа со своими собеседниками в месяце Таргелионе 421 г.

Что касается самого хозяина дома, Крития, то существуют разные мнения по поводу его личности. Традиция отождествляет его с дядей Платона — Критием, сыном Каллесхра, одним из Тридцати тиранов (см.: т. 1, Менексен, прим. 37). Начиная с 20-х годов XX в. непререкаемость этой традиции, в которой не сомневался даже всегда остро критичный Виламовиц (см.: *Wilamowitz-Moellendorf U. v.* Platon. I. Berlin, 1920. 2 Aufl. S. 591), была нарушена. Начиная с Дж. Бёрнета (*Burnet J.* Greek Philosophy. I. Thales to Plato. London, 1924), Тэйлора (*Taylor A. E.* Timaeus. Oxford, 1928) и Фридлендера (*Friedlander P.* Platon. Eidos, Paideia, Dialogos. Berlin, 1928), утвердившееся мнение было поколеблено, и в Критии «Тимея» стали видеть внучатого племянника Солона, т. е. деда упомянутого выше Крития.

У Платона действительно можно найти некоторые сведения,

приведшие текст к пересмотру традиционного мнения. Так, Критий, участник «Тимея», вспоминает свои детские годы, когда ему было 10 лет и когда стихотворения Солона были новостью (21b), причем эти воспоминания для него — далекая старина (26b). Но Критий-младший погиб в 403 г. пятидесятилетним мужчиной, так что он никак не мог быть десятилетним ребенком в эпоху Солона, который жил около 640/635 — 561/560 гг. Таким образом, по мнению многих современных ученых, здесь перед нами Критий-старший, сохранивший в своей памяти свежесть воспоминаний раннего детства.

Под четвертым гостем, не явившимся из-за болезни, многие подразумевали самого Платона (см. 17а; ср. Федон 59b, где Платон из-за болезни не присутствует при смерти Сократа). Однако Платон, родившийся в 427 г., вряд ли мог быть собеседником в ученой беседе, происходившей в конце 20-х годов V в., так что вопрос этот до сих пор остается открытым.

Диалог, начавшийся довольно оживленно и занимательно, особенно благодаря рассказу об Атлантиде Крития, набросавшего контуры темы своего будущего выступления (диалог «Критий»), переходит вскоре (29а) в монолог пифагорейца Тимея, ни разу до самого конца не прерываемый собеседниками. По стилю размышления, как бы разговора философа с самим собой, «Тимей» относится к поздним диалогам Платона, где живой драматизм повествования и динамика мысли сменяются неторопливым, но неуклонным развертыванием глубин космического или общественного бытия.

Диалоги «Тимей» и «Критий» публикуются здесь в переводе С. С. Аверинцева. Тексты сверены И. И. Маханьковым.

[1] Сократ напоминает о разделении общества на *сословия* в идеальном государстве, о чем шла речь в беседе, состоявшейся два дня назад (Государство II 369а — 374е).— *421.*

[2] Ср.: Государство II 375с, 376с.— *422.*

[3] О *воспитании* в идеальном обществе см.: Государство II 376е — 379а, о *мусическом воспитании* — III 398с — 403с. См. также: т. 1, Критон, прим. 13.— *422.*

[4] См.: Государство III 415d — 417b.— *422.*

[5] См. там же, V 451с — 457е.— *422.*

[6] См. там же, V 457d — 461а.— *422.*

[7] О *браке по жребию* см. там же, V 460а.— *423.*

[8] См. там же, III 415bc, V 460cd.— *423.*

[9] См.: т. 1, Апология Сократа, прим. 9; Феаг, прим. 4.— *424.*

[10] *Локры Италийские* славились своим законодательством, установленным Залевком, учеником Пифагора (см.: т. 4, Законы I 638а), в VII в. Залевк и Харонд, согласно Диодору (XII, 11—19 // Diodori bibliotheca historica / Ed. Vogel — Fischer. Vol. I. Lipsiae, 1893), считались идеальными законодателями в городах Сицилии и Юж. Италии. В италийских городах пифагорейского союза законодателями и политиками часто были философы, например Пифагор, Филолай, Архит, и их ученики. Тимей тоже, как известно, занимал высокую государственную должность.— *424.*

[11] О *семи мудрецах* и *Солоне* см.: т. 1, Гиппий больший, прим. 2.— *425.*

[12] Аристотель в «Риторике» (I 15, 1375b 32—34) пишет об элегиях Солона, обращенных к Критию. Полулегендарная-полуисторическая родословная Крития и Платона (по схолиям к «Тимею», Диогену Лаэрцию, Плутарху и Проклу) может быть представлена следующим образом: родоначальником являлся морской бог Посейдон, отец фессалийца Нелея, правнуком которого считался последний афинский царь Кодр. Солон и Дропид были потомками Кодра,

а Критий-старший — сыном Дропида; Критий-младший был внуком Дропида, а Платон — его правнуком. См. также: т. 1, Хармид, прим. 16.— *425.*

[13] Имеется в виду Афина.— *425.*

[14] Если следовать исторической хронологии, то 90-летний Критий рассказывал это предание своему 10-летнему внуку, тоже Критию, приблизительно около 505—510 гг.— *425.*

[15] Третий день праздника *Апатурий* (27—29-го числа месяца Пианепсиона — октябрь — ноябрь) назывался *Куреотис*, так как мальчики и девочки (κοῦροι и κόραι) в этот день принимались в члены отцовской фратрии; может быть, однако, и потому, что мальчики в этот день приносили в жертву богам прядь своих волос (κουρά — стрижка). Этимология слова «апатурии» неясна. Возможно, оно означает «совместный, общий праздник отцов фратрии» (ὁμός — общий, πατήρ — отец).— *425.*

[16] *Фратрия* — совокупность нескольких родов. Несколько фратрий составляли филу.— *425.*

[17] О путешествии Солона в Египет и философских беседах со жрецами из Гелиополя и Санса сообщает Плутарх (Солон XXVI). *Смуты*, упоминаемые здесь, видимо, начались после отъезда Солона из Афин в 571 г., когда его младший родственник Писистрат пытался установить тиранию, и длились несколько лет.— *425.*

[18] Город *Саис*, славившийся своими мудрецами, назван по имени первого царя — Саиса из племени финикийцев; *ном* — область. *Амасис* из рода простых саисских граждан был провозглашен царем мятежниками, убившими с его согласия законного правителя, внука Псамметиха Априю. Амасис и Априя похоронены в Саисском храме (*Геродот* II 161—163, 169). О царствовании Амасиса как времени изобилия, роскоши и строительства богатейших храмов см.: Геродот II 172—182.— *426.*

[19] Саисский храм *Афины*, или богини *Нейт*, славился гробницей божества, которое Геродот, как он пишет, назвать по имени считает грехом (II 170). Цицерон перечисляет пять Минерв, т. е. Афин, и среди них ту, которую египтяне почитают в Саисе, родом с Нила (О природе богов III 23, 59). Плутарх (De Iside et Osiride 9) пишет о Саисском храме Афины, «которую называют Изидой» и статуя которой имеет надпись: «Я есмь все бывшее, сущее и будущее, и никто из смертных еще не снял моего покрывала». Саисской богине посвящено знаменитое стихотворение Шиллера «Саисское изваяние под покрывалом». Некий юноша — искатель истины, сорвав покров со статуи богини, пал наземь полумертвым:

> О том, что видел он и что узнал,
> Он не поведал никому. Навеки
> Он разучился радоваться жизни,
> Терзаемый какой-то тайной мукой,
> Сошел он скоро в раннюю могилу.

Шиллер Ф. (Собр. соч. М., 1955. Т. 1. С. 196 сл.)

Египтяне считали себя родственниками греков, так как, согласно мифам, потомки Зевса и Ио были братья Египет и Данай, сыновья и дочери которых насильственно должны были вступить в брак (*Эсхил.* Прометей прикованный 846—869). См. также: т. 1, Менексен, прим. 45.— *426.*

[20] *Фороней*, согласно мифам, сын аргосского царя Инаха и океаниды Мелии (*Аполлодор* II 1, 1); по мнению Павсания (II 15, 6), он «первый соединил людей в общество, а до тех пор они жили разобщенно, каждый сам по себе. И то место, где они впервые собрались,

было названо городом Форониконом». Правда, страна Форонея затем была, согласно Павсанию (II 16, 1), названа уже по имени его внука Аргоса. *Ниоба* — здесь дочь Форонея от нимфы Теледики (Аполлодор II 1, 1) и первая смертная супруга Зевса, родившая от него сыновей Аргоса и Пеласга (там же II 1, 2 = A fr. 25 FGH; см. также: Государство II, прим. 35), *Девкалион*, сын Прометея и Климены, и его жена *Пирра* были единственной парой людей, спасшейся от *потопа*, посланного Зевсом на преступный человеческий род (*Овидий*. Метаморфозы I 246—380). Из камней, брошенных Девкалионом и Пиррой, на земле вновь появились люди (там же, 381—415). Девкалион и Пирра являются родоначальниками нового поколения людей — эллинов, названных так по имени их сына Эллина и сменивших более древних потомков Форонея и его внука Пеласга — пеласгов. Фукидид, указывая на разобщенность греков до Троянской войны, справедливо замечает (I 2, 3), что «Эллада во всей совокупности и не носила еще этого имени», что «такого обозначения ее вовсе и не существовало раньше Эллина, сына Девкалиона, но что название ей давали по своим именам отдельные племена, преимущественно пеласги».

Идея смены поколений и племен Древней Греции мифологически нашла свое отражение в мифах о потопе, трижды опустошавшем страну. Согласно схолиасту, первый потоп произошел при аттическом царе Огиге, второй — при Девкалионе и третий — при царе Дардане. Мифам о потопе с особой разработкой истории Девкалиона посвящена книга: *Usener H.* Die Sintfluthsagen. Bonn, 1899. Древность пеласгов как догреческого этнического субстрата засвидетельствована современной наукой, хотя иногда их влияние чрезмерно преувеличивается (см., например, *Windekens V.* Le Pélasgique. Louvain, 1952, а также этимологические исследования А. Карнуа (Carnoy)).— *426.*

[21] Плутарх сообщает (Солон XXVI), что Солон беседовал в Гелиополе с Псенофисом, а в Саисе — с Сонхисом — «самыми учеными жрецами».— *426.*

[22] Историю *Фаэтона, сына Гелиоса* и Климены, см. в «Метаморфозах» Овидия (II 1—328). Прагматическое толкование этого мифа египетским жрецом (см. ниже, 22de) несколько напоминает ранних античных логографов (Гекатей, Эфор) и как бы предваряет собой широко распространенный в поздней античности так называемый евгемеризм (например, у историка Диодора Сицилийского, I в.), получивший свое название от историка Евгемера, возведшего в принцип истолкование мифов как чисто исторических фактов.— *426.*

[23] Принято улучшение текста Дж. Кука Уилсона (J. Cook Wilson). О неизбежности мировых катастроф и гибели в связи с этим культурных традиций, ремесел и наук (22c) Платон пишет также в «Законах» (III 676a — 678b).— *426.*

[24] Имеется в виду Афина (см. прим. 19).— *428.*

[25] Один из первых царей Аттики, Эрихтоний, родился (по рассказу мифографа Гигина) от семени бога *Гефеста*, упавшего на землю (*Гею*), когда этот бог безуспешно домогался Афины. Весь нижеследующий рассказ египетского жреца имеет в виду историю основания Афин богиней Афиной и ее покровительство Аттике. См. также: т. 1, Менексен, прим. 45.— *428.*

[26] Египет считался в древности частью *Азии.*— *428.*

[27] *Геракловы столпы* — Гибралтар.— *429.*

[28] Так древние называли Африку.— *429.*

[29] *Тиррения*, или Этрурия,— область в Средней Италии, у побережья Тирренского моря.— *429.*

[30] *Трофеи* воздвигались из отнятого у врага оружия (см., например: *Плутарх.* Аристид XX).— *429.*

[31] *Атлантида* — легендарная страна, главным источником сведений о которой являются два диалога Платона — «Тимей» и «Критий». Существование этого богатого и цветущего государства, а также его исчезновение в связи с мощной геологической катастрофой были предметом споров еще со времен античности. Среди античных авторов были скептики, например известный историк и географ Страбон, критиковавший философа Посидония за его мнение, что «история об острове Атлантида, возможно, не является выдумкой» (II 3, 6). Плиний Старший в своей «Естественной истории» упоминает среди земель, погруженных в море, «огромное пространство» Атлантиды, «если верить Платону» (II 92). Неоплатоник Лонгин (III в. н. э.) не считал этот рассказ у Платона излишним, но признавал его лишь в качестве некоего, мы бы сказали, литературного отступления, или обрамления (Procl in Tim. 204, 18—24), хотя неоплатоники Порфирий и Ямвлих видели в изложении Платона полное единство с намерением всего диалога (Ibid. 24—29). Среди платоников и неоплатоников стало традицией признавать достоверность истории, созданной основателем Академии, причем достоверность, имеющую глубокий символическо-философский смысл. Непосредственный ученик Платона и комментатор «Тимея» Крантор принимал рассказ Платона об Атлантиде за подлинный факт истории (Ibid. 75, 30—76, 2). Для самого Прокла является вполне достоверным рассказ некоего безвестного Маркелла (которого, впрочем, Прокл, может быть, путает с современным ему географом Маркианом из Гераклеи Понтийской) в сочинении «Эфиопики» о громадном острове, некогда существовавшем в Атлантике, посвященном Посейдону и сохранившемся в памяти жителей другого большого острова в океане, также связанного с именем Посейдона (Ibid. 177, 10—21). Другие неоплатоники, не отрицая исторического факта существования Атлантиды, видят в этом рассказе «образы» противоположностей, предсуществовавших «во всем», в универсуме (имеется в виду борьба афинян и атлантов).

Сведения о спорах вокруг Атлантиды в средние века и до начала XIX в. см. в кн.: *Martin H.* Etudes sur le Timée de Platon. Paris, 1841. T. 1. P. 257—333. Новейшие зарубежные работы об Атлантиде: *Silbermann O.* Un continent perdu. L'Atlantide. Paris, 1930; *Saint-Mighel L.* Aux sources de l'Atlantide Etat actuel de la question atlanéene avec la traduction des textes platoniciens. Bourges, 1953; *Sprague de Camp L.* Lost continent. The Atlantis theme in history science and literature. New York, 1954; *Галанопулос А. Г., Бэкон Э.* Атлантида. За легендой — истина. М., 1983.— *430.*

[32] О большом количестве *ила* по ту сторону Геракловых столпов сообщает Аристотель (Метеорологика I 354a 22), а также Теофраст (Hist. plant. IV 6, 4 // Theophrasti opera... / Ed. F. Wimmer. T. I—III. Lipsiae, 1854—1862. T. I).— *430.*

[33] Здесь имеются в виду идеи, изложенные в диалоге «Государство».— *431.*

[34] Для Платона *космос* — это прежде всего вращающееся *небо* (см. преамбулу, с. 605). По традиции пифагорейцев, космос означает не только небо, но вообще Вселенную. Гераклитовский космос — это «мировой порядок», «тождественный для всех» (B 30), причем в отличие от Платона этот мировой порядок «не создал никто ни из богов, ни из людей» (там же). Об истории термина «космос» см.: *Cron Chr.* Zu Heraclitus («Philologus». 1899. N 47. S. 209—234, 400—425, 599—617), а также: *Kerschensteiner J.* Kosmos. München, 1962, хотя в этих работах делается основной упор на досократиков. Сравнение плато-

новского космоса с космосом атомистов и пифагорейцев дано В. Кранцем (*Kranz W.* Kosmos. Bonn, 1958. S. 43—54). История космоса как макрокосма в его взаимоотношении с человеком как микрокосмом представлена у В. Шадевальдта (*Schadewaldt W.* Das Welt-Modell der Griechen: Neue Rundschau. 1957. N 68 = *Schadewaldt W.* Hellas und Hesperien. Zürich, 1960. S. 426—450).— *432.*

[35] *Творец* (ποιητής) и *родитель* (πατήρ) — наименования, характерные для античного мышления, начиная с грубой архаической мифологии и кончая утонченными формами поздней философии. Творец в своем прямом, первоначальном значении — это «делатель» вообще (ποιέω — «делаю»), и в этом смысле он равнозначен *демиургу* («ремесленнику», «мастеру», «строителю»), причем функции его распространяются на самые широкие сферы труда, ремесла, поэзии, искусства, науки, прорицания, жречества и т. д. и никогда не ограничиваются узкорелигиозной теорией и практикой.— *432.*

[36] Для Платона несомненна *истинность* вечного *бытия* и его познания, что противопоставляется текучему и смутному *рождению*, принятому на *веру*.— *433.*

[37] Ср.: Государство VII 531d.— *433.*

[38] Здесь чувствуется принципиальное отличие доброго (*благого*) демиурга у Платона от богов архаической мифологии и примитивной веры. Эти боги апеллируют к силе, страху и ужасу, будучи и сами ужасными, страшными. Таковы не только все чудовища теогонического процесса, как, например, сторукие киклопы, титаны, Тифон, потомство Тифона и Ехидны (*Гесиод.* Теогония 139—156, 233—239, 270—336, 820—835) и т. д., но и обобщенно-символические образы Силы, Ужаса, Страха, Раздора, Обмана, Мести, свидетельствующие о постепенной трансформации мифологического восприятия ужасов жизни древнего человека в абстрактные понятия.— *433.*

[39] Ср. учение Анаксагора об упорядочивающем все Уме. См.: т. 1, Горгий, прим. 18.— *434.*

[40] Учение о мире чувственном и мире мыслимом находим уже у досократиков, которые признавали истинно сущее, умопостигаемое, и мнимо существующее, чувственное (28 В 1 Diels). См.: т. 2, Парменид, прим. 11 и 27. Анаксагор тоже предполагал «некоторое двойное устроение мира, одно — умственное, другое — чувственно воспринимаемое, отдельное от первого» (В 14 Diels).— *434.*

[41] Единство мира, несмотря на его видимое разнообразие, о котором говорит Тимей, издавна нашло свое выражение в учении элеатов о Едином: у Парменида («умопостигаемое, единое бытие и множество вещей», 28 А 24 Diels), у Мелисса («существует только единое», В 8 Diels) и у Зенона («сущее не может быть множественным, вследствие того что в сущем вовсе нет единицы, множество же есть совокупность единиц» (А21 Diels). См. также: т. 2, Теэтет, прим. 48; Софист, прим. 24.— *435.*

[42] *Огонь* и *земля* (согласно Платону, «основные роды») — «элементы», «начала», типичные для учений античных натурфилософов. Отметим, что, по Платону, сущностью огня является не столько его физическая природа, сколько его зрительная предметность, так же как для земли характерна осязаемая предметность. О разных соотношениях «начал» бытия см.: т. 2, Софист, прим. 23. См. также: *Лосев А. Ф.* Эстетический смысл греческих натурфилософских понятий периода ранней классики. Киев, 1966 (Тезисы доклада на III Всесоюзной конференции по классической филологии). Четыре «элемента» в раннеклассической натурфилософии также рассмотрены у А. Ф. Лосева (Лексика древнегреческого учения об элементах // Вопросы филологии. М., 1969).— *435.*

[43] Взаимоотношения элементов, которые устанавливаются здесь Платоном, являются не чем иным, как геометрическими пропорциями. Платоновское учение о пропорциях всегда имеет телесно-материальную основу (в данном случае — тело космоса), т. е. базируется на отождествлении геометрического и физического тела. Для геометрической пропорции между плоскими фигурами («без глубины») достаточно одинаковых средних членов, а трехмерные тела нуждаются в двух разных средних членах. О геометрическом строении космоса см. в кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 615—620.— *435.*

[44] Сферическое тело, согласно античным мыслителям, всегда наиболее совершенно. Поэтому у Ксенофана божество шарообразно, а Демокрит считает, что «бог есть ум в шарообразном огне»; шарообразны земля у Анаксимандра и космос пифагорейцев; частицы Левкиппа, более плотные по своему составу, образуют «некоторое шарообразное соединение» или «систему» (А 1, 74; В 1а Diels).— *436.*

[45] Платоновский *самодовлеющий* (αὐτάρκης) космос в виде живого организма (32d — 34a) близок по своей структуре и замыслу пифагорейскому космосу, тоже состоящему из соотношения четырех элементов — огня, воды, земли и воздуха. Этот космос — одушевленный (ἔμψυχον), умный (νοητόν), сферический (σφαιροειδῆς) (58 В 1а Diels), а значит, и совершенный. «Самодовление» как термин у досократиков в философском смысле встречается лишь однажды — у Демокрита, который называет самодовлеющей природу (68 В 176 Diels). Зато послеплатоновская эллинистическая философия киников и стоиков широко использует это понятие в своем учении о независимости человека от внешних благ, которые надо искать в себе самом.— *436.*

[46] Здесь упоминается только один, главный вид движения, свойственный самодовлеющему, ни в чем не нуждающемуся живому организму, в то время как созданные впоследствии одушевленные существа, находящиеся в зависимости от окружающего мира, имеют все *шесть родов движения.* Ниже в «Тимее» (43b) упоминаются движения вперед, назад, направо, налево, вверх и вниз, связанные с развитием деятельности органов чувств живых существ. Цифра «семь» в данном случае, возможно, имеет некий символический смысл, что не помешало Аристотелю в «Метафизике» посмеяться над этой страстью к мистике числа «семь» (XIV 6, 1093a 13—15), заметив при этом, что числа не могут быть причиной вещей и что важно не само число, а соотношение чисел. Что же касается *единообразного вращения космоса в одном и том же месте*, то это не что иное, как круговое движение вечного бытия в самом себе, движение, не знающее пространственных перемен и не зависящее от перемены места, космос не стареет и не становится, но он есть, т. е. он неподвижно покоится в вечности (ср.: *Аристотель.* Метафизика XII 7, 1072b 3—10).— *437.*

[47] *Душа* космоса находится в его *центре.* Ср.: т. 1, Кратил, прим. 41.— *437.*

[48] *Душа* космоса мыслится старше *тела.*— *437.*

[49] Душа создается из смешения вечной сущности и той, что подвержена времени, т. е. той, которая потом воплотится в бесконечности рожденных тел. Они объединяются третьей, связующей их сущностью, а также имеют еще и причину смешения, которой в данном случае является демиург. Вся эта структура души космоса находит себе аналогию в рассуждениях Платона в диалоге «Филеб», где идет речь о смешении предела и беспредельного в некую смесь с помощью особой причины смешения.— *437.*

[50] Разделение целого тела космоса можно понять, только учитывая связь Платона с пифагорейской традицией символики чисел. Платон берет здесь две последовательности чисел: 1, 3, 9, 27 и 2, 4, 8, имеющих чисто телесный смысл, считая, что 1 есть абсолютная неделимая единичность, 3 — сторона квадрата, 9 — площадь квадрата, 27 — объем куба с ребром, равным 3. Таким образом, данная последовательность чисел выражает категории определенности, т. е. тождество физического и геометрического тел. Но так как космос не есть только определенное бытие, он включает в себя становление иного, неопределенного, текучего, которое тоже выражается через ряд чисел: 2, 4, 8 и помещается в общем ряду, чередуясь с числами, выражающими определенность. Таким образом, единое целое космоса составляет ряд: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, где совмещается единораздельность единого (одного) и иного, тождества и различия, прерывного и непрерывного, создающая трехмерное тело космоса. С точки зрения Платона, это и есть структура всех сфер, составляющих космос: если считать Землю находящейся в центре, то 1 — это самая близкая к Земле сфера Луны, 2 — сфера Солнца, 3 — Венеры, 4 — Меркурия, 8 — Марса, 9 — Юпитера, 27 — Сатурна (см. рис. 5; здесь кроме Луны и Солнца подразуме-

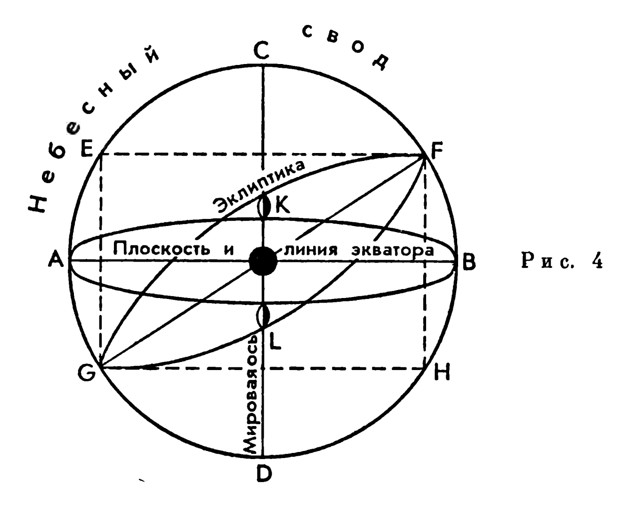
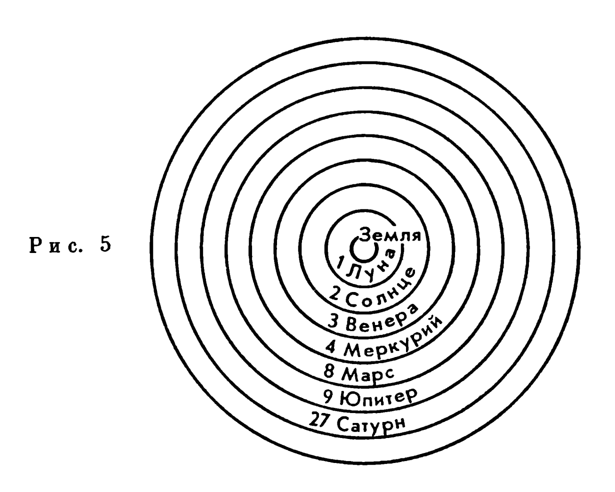


Рис. 4

ваются те 5 планет, которые были известны в античности). См. также ниже, 38cd. Между числами данного космического семичлена существуют некие пропорциональные отношения, которые можно выразить, заполнив промежутки между указанными числами. Это можно сделать, только учитывая наличие трех типов пропорции (по нашей терминологии, прогрессии) — арифметической (1, $1^1/_2$, 2), геометрической (1, 2, 4) и гармонической (1, $^1/_3$, 2). Эти пропорции (прогрессии) соответствуют пифагорейскому учению о количественных отношениях музыкальных тонов; таким образом, космос Платона весь строится по принципу музыкальной гармонии (подробно об этом см. в кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 607—615). Кроме того, надо сказать, что вся космическая пропорциональность покоится на принципе золотого деления, или гармонической пропорции, когда целое так относится к большей части, как бóльшая часть относится к меньшей. О разделении косми-

Рис. 5



ческого семичлена см. в кн.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. С. 202 (таблица).— *438.*

[51] Действия демиурга можно представить себе следующим образом. Всю образовавшуюся массу он делит и складывает так, что получает плоскости экватора и солнечной эклиптики, которые пересекаются под наклонным углом (согласно современному представлению, 23°27′42″) в точках равноденствия, вращаясь вокруг мировой оси, причем внешняя плоскость экваториальная, а внутренняя эклиптическая. Обе же они в свою очередь объяты небесным сводом, по кругу которого происходят их движения. Внешняя плоскость обнимает внутреннюю, управляет ею и идет в *правом* направлении, т. е. с востока через запад снова на восток, так как всякое рождение и начало связано по античной традиции с правой стороной, с востоком, и знаменует собой природу благого, истинного, *тождественного.* Эклиптика же вращается внутри, *справа налево*, т. е. с запада через восток снова к западу, и означает природу *иного*, изменчивого, неразумного. Движение экваториальной плоскости Платон называет *движением вдоль стороны прямоугольника*, а движение плоскости эклиптики — *движением вдоль диагонали того же прямоугольника.* Собственно говоря, это не что иное, во-первых, как движение экваториальной плоскости вокруг мировой оси по прямому направлению вправо, выраженное при помощи мысленно вписанного в небесный свод прямоугольника, две стороны которого параллельны поперечнику экватора (см. рис. 4). *Во-вторых*, это движение эклиптики под углом влево, вдоль диагонали мысленного прямоугольника, т. е. вдоль поперечника эклиптики, а значит, движение непрямое, иррациональное. Движение экваториальной плоскости, *тождественное себе* и пребывающее в самом себе, а значит, по Платону, разумное, имеет перевес, являясь единым и неделимым. Движение эклиптики, изменчивое и постоянно стремящееся к *иному*, демиург делит на семь неравных кругов, которые, как видно из дальнейшего изложения (38cd), и являются сферами планет.

Вращение планетных сфер неравномерно. Ниже (38d) Платон указывает, что меньшие сферы имеют бо́льшую скорость и наоборот. Однако три сферы, а именно Солнца, Венеры («Утренняя звезда») и Меркурия («Гермесова звезда»), имеют одинаковую скорость.

Сатурн, Юпитер, Марс и Луна вращаются с неодинаковой скоростью, хотя и не изменяют порядка своего неравномерного движения, на что указывал позднее Цицерон (О природе богов II 20).— *438*.

[52] Таким образом, космическая *душа* (см. 36d — 37c) у Платона мыслится не абстрактно, а в связи с конкретным строением космоса.— *439*.

[53] Следует отметить, что тезис Платона о *слове*, находящемся в душе и изрекаемом ею, положил начало глубокому и развитому стоическому учению об «имманентном слове» (λόγος ἐνδιάθετος) и «слове изреченном» (λόγος προφορικός), например, у Хрисиппа (fr. 135, 223 SFV II).— *439*.

[54] *Время* и *вечность* у Платона несоизмеримы. Время только некое движущееся подобие вечности (см. 38a), ибо все рожденное (демиург рождает мировую материю, а значит, и время) не причастно вечности, имея начало, а значит, и конец, т. е. оно *было* и *будет*, в то время как вечность только есть.— *440*.

[55] Демиург рождает *Солнце*, *Луну* и *пять других светил*. Мы находим здесь у Платона геоцентрическую систему космоса. Однако Коперником была установлена известная нам гелиоцентрическая система. Кроме того, Платону, как и всей античности, неизвестны были Уран (открыт в 1781 г.), Нептун (в 1846 г.) и Плутон (в 1930 г.).

О названиях планет Платон подробно говорит в «Послезаконии» (987b — d), где перечисляет Утреннюю звезду, носящую имя Афродиты (Венера), звезду Гермеса (Меркурий), звезду Зевса (Юпитер), звезду Кроноса (Сатурн), звезду Ареса (Марс) с красноватым оттенком. Имена богов впоследствии стали означать самое планеты. Однако в греческой традиции были также названия планет, соответствующие их внешнему виду и указывающие на интенсивность излучаемого ими света: Сатурн назывался «Светящийся», Юпитер — «Сияющий», Марс — «Огненный», Венера — «Несущая свет» или «Вечерняя», Меркурий — «Блестящий».— *441*.

[56] Относительно *движения иного*, пересекающего *движение тождественного*, см. прим. 51 и рис. 4. Именно эти два типа движения создают движение планет вокруг своей оси («тождественное») и вокруг земли («иное») в противоположных направлениях, что и придает этому движению в целом спиралевидную форму. Сферы и масса планет обратно пропорциональны их скорости, поэтому Сатурн движется медленнее, а Луна быстрее остальных планет и движение Луны обгоняет также прохождение Солнца по эклиптике, хотя по внешним наблюдениям она отстает от Солнца, так как в один и тот же промежуток времени совершает движение по эклиптике 12 раз, а Солнце только один.— *441*.

[57] Здесь демиург зажигает свет *Солнца*, в то время как, по Эмпедоклу, сияние возникает около земли «вследствие отражения небесного света» (B 44 Diels).— *441*.

[58] Ср. у Гесиода в «Теогонии» о «черной Ночи», рожденной из Хаоса и родившей вместе с Эребом «сияющий День» (123 сл.). Примечательно, что у Гесиода Ночь порождает День в виде своей противоположности. По Пармениду, все вообще состоит из света и ночи (B 9, 1 Diels).— *441*.

[59] В ориг. ἐδέαι.— *442*.

[60] Боги в «Тимее» Платона созданы из огня. В античности существовала традиция, бъединяющая их с эфиром, т. е. тончайшей огненной материей. Во всяком случае у Гомера и Гесиода боги живут в эфире (Ил. II 412, IV 166, XV 610; Од. XV 523; Труды и дни 18). Для Платона эфир и огонь — разные элементы (Послезаконие 981c), хотя в эфире присутствует «огненность». Из чистого огня Платон

создает высших богов; из эфира — видимые живые существа, а именно божественный род; из воздуха и воды — полубогов, демонов, зримых и незримых; людей и животных — из земли (там же, 984b — e).— *442.*

[61] В средневековых космических системах наиболее совершенные звезды — *неподвижные*; например, в «Божественной комедии» Данте они составляют так называемое седьмое небо. Правда, в системе Данте было еще «десятое небо» — эмпирей (т. е. «огненное»), которое находится уже вблизи самого бога, источника высшей любви и блага. Со времен пифагорейцев, Аристотеля и Эратосфена неподвижные звезды изображались объемлющими все семь планетных сфер.— *442.*

[62] Имеются в виду существовавшие в древности *наглядные* модели Вселенной. Ср.: т. 4, Письма II 312d.— *443.*

[63] Здесь дается родословная богов и титанов, несколько отличная от традиционной теогонии Гесиода, где Тефия, Океан, Кронос и Рея — все дети Урана и Геи (126—138), а Форкий — сын Понта и его матери Геи (237 сл.).— *443.*

[64] *Три смертных рода*: обитатели воздуха, воды и суши.— *443.*

[65] *Подражание* здесь предполагает более слабую степень эманации божественной сущности.— *444.*

[66] Т. е. перенестись на подобающие тела; последние сотворены, следовательно, живут во времени, т. е. являются *орудиями времени. Образ души*, подобной *колеснице*, известен хорошо из «Федра» (245c — 249d). См. также: т. 1, Горгий, прим. 80 (с. 810). *Законы рока*, о которых здесь идет речь, соответствуют установлениям Ананки, Адрастеи, Немесиды, Дики (см. там же). Представление о том, что каждая душа имеет свою звезду, в христианском средневековье было широко распространено как представление, что каждая душа имеет своего ангела-хранителя.— *444.*

[67] Здесь дается обоснование теории перевоплощения душ как своеобразного наказания, состоящего в непрерывном рождении души в мир, что уже само по себе приобщает ее к миру времени, текучести и смерти. В этом перевоплощении лучшей природой мыслится мужская; женская же присуща второму рождению и дается даже как наказание (42a, c). См. также: т. 1, Горгий, прим. 80.— *445.*

[68] *Посев душ*: ср. в греческой мифологии историю спартов (σπαρτός — «посеянный»), рожденных из посеянных зубов дракона (*Павсаний*. Описание Эллады IX 10/Пер. С. П. Кондратьева. Т. I—II. М., 1938—1940; *Аполлодор* III 4, 3—5). Об *орудиях времени* см. прим. 66.— *445.*

[69] О сотворении человеческого рода см.: т. 1, Протагор, прим. 31. Эмпедокл (B 62 Diels) сообщает, что из воды и земли под воздействием огня появились первые, еще не разделенные на мужчин и женщин формы. См. также: т. 2, Пир, прим. 56.— *445.*

[70] Здесь отдельные тела разделены на те же сферы и имеют те же самые связующие члены, что и само тело космоса. Однако их материальная и смертная сущность мешает слаженному и гармоническому движению, характерному для космоса (см. прим. 50).— *445.*

[71] См.: т. 1, Горгий, прим. 80.— *447.*

[72] Натурфилософы, как, например, Эмпедокл, говоря о формировании первых живых тел, подчеркивали первоначально хаотическое и уродливое соединение их частей под воздействием Любви. Однако все то, что «возникало для какой-нибудь цели», уцелело, так как «соединилось надлежащим образом» (B 61 Diels). Все остальное было обречено на гибель. По Платону, первые тела, созданные богами, задуманы по высшему образцу и в высшей степени целесообразны; поэтому здесь с самого начала исключены уродливые сочетания.— *447.*

[73] Механизм зрения Платон объясняет еще по старой традиции досократиков истечением тончайшей материи. См.: т. 2, Федр, прим. 36,37.— *449.*

[74] Обычно эти стихи относят к «Финикиянкам» Еврипида (ст. 1762).— *450.*

[75] Здесь выражено твердое убеждение Платона, не раз высказанное им в «Государстве» и «Законах», о пользе музыки в жизни общества и образовании юношества.— *450.*

[76] *Необходимость*, вершительница судеб богов, космоса и душ (см.: т. 2, Пир, прим. 63), здесь, в «Тимее», действует целесообразно только в союзе с умом, будучи сама по себе лишь «движущей силой для тел», как ее назвал Прокл (II 206, 10—16 Kroll), так как высшее начало — это сам демиург.— *450.*

[77] См.: т. 1, Кратил, прим. 85.— *451.*

[78] *Первообраз* — вечный и тождественный себе, интеллигибельный мир. Мир видимый, рожденный и осязаемый чувствами подражает высшему образцу; см. 27d — 29b.— *451.*

[79] *Восприемница* и *кормилица* — это материя, так как через нее высшие идеи реализуются в мир чувственных феноменов и она же «вскармливает» все живое.— *452.*

[80] Здесь Платон говорит о круговороте первоэлементов (по Платону — основных «родов»), диалектику которого выразил еще Гераклит: «Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля — смертью воды» (В 76 Diels).— *452.*

[81] Платон разделяет неизменную сущность предмета (*нечто, то, это*) и его качества (*такой*), которые изменяются и переходят в другие качества.— *453.*

[82] *Треугольник* по античной традиции — одно из формообразующих тел (см. ниже, 53c). О *мгновении*, в которое *одно* переходит в *иное*, см.: т. 2, Парменид, прим. 24 и 25.— *453.*

[83] См. прим. 79. «Мать», «бесформенная», «незримая», «всевосприемлющий вид», «принимающая любые оттиски» — всё это, по Платону, первичная материя. Платоновская материя резко отличается от материи досократиков, которая тождественна природе, наделена качествами, лишена пустоты, устойчива. Так же резко отличается платоновское понимание материи и от ее понимания у стоиков и орфиков, где материя, или природа, является активной силой, «художницей», «демиургическим началом», «творческим огнем» (fr. 172, 599, 171 SVF I; 217, 1134 SVF II).

Хотя орфики, говоря о материи (X Quandt), именуют ее так же, как и Платон, «кормилицей», «матерью», она, как и у досократиков, наделена у них качествами, т. е. она «конечная» и «бесконечная», «круглая», «вечная», «всетекучая», «несущая движение», «плодоносная», «нетленная», «перворожденная», в то время как платоновская материя абсолютно бескачественна; она вечно становится и меняется, ибо вечным, самоудовлетворенным (см. прим. 45) и самотождественным бытием у Платона обладает только космическая душа.— *454.*

[84] О знании (здесь — *уме*) и об *истинном* (правильном) *мнении* см.: т. 1, Менон, прим. 44 и т. 2, Теэтет.— *455.*

[85] *Образ* и *число* наряду со строем и мерой — важнейшие категории античной философии, причем вторая пара характерна для гераклитовцев, а первая — для пифагорейцев с их геометрическими фигурами.— *456.*

[86] См. прим. 43.— *460.*

[87] См. прим. 80.— *461.*

[88] См. 57cd.— *462.*

[89] См.: Государство, кн. X, прим. 24.— *463.*

[90] Выражение, смысл которого неясен, так как в рукописях есть разночтения. Может быть, имеется в виду лава или базальт.— *465.*

[91] У Гомера, например, соль именуется «божественной» (Ил. IX 214).— *465.*

[92] Игра слов: κερματίζω — делить на мелкие части, *расщеплять*; θερμόν — тепло, жар.— *467.*

[93] Зависимость ощущения вкуса от формы частиц подробно разработана у поэта Лукреция (О природе вещей II 308—477), использовавшего учение древнегреческих атомистов.— *472.*

[94] Представление Платона о *цвете* и *сочетании* цветов основано на учении о стягивании и разрежении цвета, понимаемого как трехмерное тело с его телесными пластическими функциями. Подробно обо всем этом см. в кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ, Платон. С. 582—590.— *474.*

[95] Образ смертной части души в виде *зверя у кормушки* в своем логове (возможно и другое толкование: «скотина у кормушки») можно сравнить с образом души как «пестрого и многоглавого зверя», данным в «Государстве» (IX 588b — d).— *477.*

[96] Древние придавали *печени* очень важную роль в жизни человеческого организма. У Гомера, например, она мыслилась одним из средоточий жизни. Так, Гекуба жаждет умертвить Ахилла, вонзившись зубами в его печень (Ил. XXIV 212—214). В языке зависимость настроения человека от состояния печени выразилась также в том, что «гнев» именовался «желчью» (χολή), а гневный человек — «желчным» (χολωτός).— *477.*

[97] Ср.: т. 1, Ион; см.: т. 1, Менон, прим. 46.— *478.*

[98] Ср.: «Познай самого себя» (см.: т. 1, Алкивиад I, прим. 24).— *478.*

[99] Имеются в виду *кости* головы и грудной клетки.— *481.*

[100] Сравнение из области орошения садов находим у Гиппократа: «Что земля для деревьев, то желудок для животных: он и питает, и согревает, и освежает; освежает, когда пуст, согревает, когда наполнен» (О влагах I 11 // Сочинения / Пер. В. И. Руднева. Т. 2. М., 1944).— *483.*

[101] На взаимоотношениях скорости *движения* и высоты *звука* подробно останавливается Аристотель при изучении голосов животных (De gener. animal. V 7).— *486.*

[102] *Гераклейский камень* — магнит; см.: т. 1, Ион, прим. 12.— *487.*

[103] Тело любого живого существа понимается в «Тимее» как замкнутая система микрокосма, соответствующая системе вселенского движения в макрокосме. См. также прим. 34.— *488.*

[104] Аристотель также отмечает «беспечальную смерть в старости», так как, пишет он, «освобождение души от уз становится совершенно нечувствительным» (De respirat. 479a 20—23).— *488.*

[105] *Флегма* — слизистое выделение.— *489.*

[106] Имеются в виду судороги и корчи. *Тетанус* — от глагола τείνω («натягивать», «напрягать»), *опистотонус* (ὀπισθότονος) — букв. «натянутый назад», т. е. стягивание назад членов (корчи).— *491.*

[107] Имеется в виду эпилепсия.— *492.*

[108] Здесь — типичное для классической эстетики представление о соразмерности в *прекрасном*, чуждое эстетизации иррационального, безобразного и ужасного, характерной для европейского романтизма. О категории меры в античной эстетике см.: *Лосев А. Ф., Шестаков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965. С. 13—27.— *494.*

[109] О гимнастическом и мусическом воспитании очень много говорится в «Государстве». См. также: т. 1, Критон, прим. 13; Протагор, прим. 38.— *495.*

[110] Ср. прим. 83.— *496.*

[111] *Очищение* («катарсис»): здесь употреблен тот же термин, который Аристотель применяет для выражения следствия трагического действа — эстетического, этического и даже физиологического очищения человека от страданий (Поэтика VI 1449b 28).— *496.*

[112] Гесиод в «Трудах и днях» рассказывает, что после своего ухода из жизни люди золотого века стали «благостными демонами», которые «волей великого Зевса людей на земле охраняют, зорко на правые наши дела и неправые смотрят» (121—124).— *497.*

[113] По Платону, прикоснуться к истине и обрести бессмертие и блаженство может только философ, вечно стремящийся к познанию мудрости и высшему благу. Это, собственно, и является центральной мыслью его «Государства».— *498.*

[114] Чтение *образ бога умопостигаемого* (νοητοί) основано на том, что Барнет следует рукописной традиции *F* и *Y* вопреки чтению «образ бога творящего» (ποιητοί) по рукописям *A* и *P*. В диалоге космос как чувственный бог имеет образец в виде бога мыслимого. Эта идея подтверждается автором сочинения «Тимей Локрский о душе, космосе и природе» (судя по языку — дорийцем) в его рассуждении о космосе, который «был создан некогда по лучшему образу эйдоса нерожденного, вечного и мыслимого» (см.: Plato Dialogi / Ed. Hermann. Lipsiae, 1922. IV 105a). В «Эннеадах» Плотина (VI 2, 22 sqq. Diehl) есть выражение «явления» (ἰνδάλματα) в качестве образа мыслимого, а не творящего бога, т. е. Плотин, как и Платон, противопоставляя бога мыслимого и бога чувственного, вместе с тем четко разделяет понятие мыслимого и творящего божества. Возможно, что разночтение рукописей *A* и *P* возникло не раньше IV в. н. э.— *500.*

КРИТИЙ

ИДЕАЛИЗАЦИЯ СТАРИНЫ

«Критий» — одно из последних произведений Платона. Значительная часть этого диалога либо утеряна, либо недописана самим Платоном, причем эта часть являлась бы самой интересной. Формально «Критий» есть прямое продолжение «Тимея», потому что в «Тимее» (25e — 27b) Критий обещает рассказать о древних афинянах как о народе, который вполне соответствует идеалам «Государства». Вспомним, что космология «Тимея» давала обоснование идеальному государству. Идеальному осуществлению этого государства и посвящается диалог «Критий».

КОМПОЗИЦИЯ ДИАЛОГА

I. Вступление (106a—108e)

1. Связь с диалогом «Тимей» (106a —107b).
2. Подражание как художественный метод изложения теории идеального государства (107b — e).
3. Просьба рассказчика о снисхождении и призыв богов на помощь (108a — e).

II. Рассказ о бывшей девять лет назад войне между Афинами и Атлантидой, островом по ту сторону Геркулесовых столпов, и идеализация древнеафинского строя (108e — 112e)

1. После упоминания о войне речь идет об Афинах как об уделе богов Гефеста и Афины Паллады (108e — 109d).

2. Идеальные черты древнего Афинского государства (109а — 111с): а) в нем ничего излишнего, а потому и отсутствует подробное повествование о героях, кроме имен самих героев (109d — 110b); б) общие качества мужчин и женщин, включая воинские (110bc); в) противопоставление воинов ремесленникам и земледельцам (110с); г) отсутствие у воинов частной собственности и общность всего для всех (110cd); д) идеальное географическое положение Афинского государства (110е — 111е).

3. Изображение самих Афин (112а — е): а) географические границы (112ab); б) местожительство сословий (112b); в) аскетизм и осуществленный идеал общности у воинов, неизменных по своему числу — 20 тысяч (112b — d); г) красота тела и добродетелей, а также справедливость и всеобщая слава (112е).

III. Изображение Атлантиды со ссылкой на Солона и египетских жрецов (113а — 121с)

1. Вводные замечания (113а — с).

2. Происхождение жителей Атлантиды от брака Посейдона и смертной женщины Клейто (113cd).

3. Устроение острова Посейдоном и первые цари острова во главе с Атлантом. Дети Посейдона (113е — 114d).

4. Природные богатства и изобилие Атлантиды (114d — 115b).

5. Топография главного города (115с — 117е).

6. Изображение прочей страны (118а — 120d): а) топография страны и ее благоустройство; б) государственное управление на основе равноправия десяти царей; первенство рода Атланта, всеобщее равенство перед законом, даже царей, строжайший запрет всякого междоусобия (119с — 120d).

7. Постепенное вырождение «божественной» природы атлантов, утеря ими старинной добродетели и возникшая по этой причине необходимость возмездия со стороны Зевса (120 — 121с).

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ДИАЛОГУ

1. Диалог «Критий» получает свой смысл только в связи с «Тимеем», где кратко говорится о той Атлантиде, которой должен быть посвящен целый диалог. Без контекста «Тимея» «Критий» является просто фантастическим рассказом или сказкой. Нигде не видно какой-нибудь идейной направленности этого диалога; остается неизвестным, почему философ взялся за эту тему. Но даже и в отношении сказки, когда речь идет о Платоне, вполне правомерен вопрос о ее философской, социально-политической и эстетической значимости.

2. Что касается *философского* значения «Крития», то, по-видимому, это идеализация тысячелетнего прошлого, которое преподносится здесь отнюдь не в наивном, сказочном духе, но с применением сложной рефлексии человека высокой цивилизации. Поэтому, хотя философские моменты рассеяны в «Критии» весьма скупо, все же можно сказать, что это реставрационная утопия, раскрашенная самым привлекательным образом. Одну такую реставрационную утопию мы уже имели в «Государстве» Платона, но там на первый план выдвигалось учение об идеях и с точки зрения этого учения устанавливались три общественно-политических сословия. В «Критии», правда, тоже говорится в отдельных местах о царях, воинах, ремесленниках и земледельцах, но эти сословия не рассматриваются в составе единой

философской теории и разговор о них поднимается более или менее случайно. Несколько более подробно говорится о сословии воинов — о мотивах их совместной жизни, о чертах их аскетизма (110cd). Но и эти подробности трудно связать с огромной и подробной теорией космоса, которая дается в «Тимее». Ясно, что Платон хотел идеализировать здесь старину, и притом очень отдаленную, в связи с историей как Афин, так и Атлантиды, но философская связь афинян с идеальным строем и с цветисто раскрашенной утопией остается все-таки неизвестной. Говорится о какой-то войне между афинянами и атлантами, но, что это за война, как она велась и какие цели себе ставила, понять из «Крития» невозможно. Притом и древние Афины и Атлантида объявлены идеальной страной, причем Атлантида расцвечена гораздо более ярко, чем Афины. Идеальный строй Атлантиды почему-то начинает портиться, в результате чего гибнет даже и сам остров. Но какая может быть порча в идеальном государстве? Впрочем, о возможной гибели идеального государства Платон говорит уже в диалоге, посвященном его построению (см. Государство VIII 546bc).

3. Так же трудно сказать что-нибудь определенное и о *социально-политическом* строе Атлантиды. Остров находится под ве́дением Посейдона, который и дает ему свои первые законы. Но о том, что́ это за законы, тоже ничего не говорится. По этим законам в Атлантиде правят десять царей, которые, по-видимому, связаны между собой, так как раз в несколько лет они собираются для обновления своего законодательства и для решения своих споров. Один царь, живущий в акрополе главного города, считается самым важным. Но в чем его преимущество в сравнении с другими царями, неизвестно. Поскольку о царях говорится здесь на каждом шагу и ни слова не говорится о народе, вероятно, здесь мыслится абсолютная монархия, может быть, типа восточных деспотий. Но разновидностей абсолютной монархии существовало в истории очень много, так что характеристика главного правителя Атлантиды как абсолютного монарха дает нам весьма немного. О рабах ничего не слышно. Правда, природа Атлантиды нарисована настолько щедрой, богатой, обильной, что, кажется, ничего не нужно и делать для использования природных богатств этой страны. Объединить все это в ясной форме с утопией государства очень трудно, хотя, как мы знаем из начала диалога, Критий собирается иллюстрировать именно идеальный строй «Государства».

4. Зато особенно яркими чертами охарактеризована *художественная* сторона возделанной человеческими руками природы Атлантиды. Везде тут перед нами правильные круги и четырехугольники. Везде правильные и размеренные чередования земляных и водных кругов вокруг акрополя главного города. Тщательно расписываются мосты, каналы, стены, храмы, дворцы, их внешнее и внутреннее убранство, гимнасии, ипподромы, купальни всех видов — для царей, мужчин, женщин, лошадей, открытые и крытые, а также специально проведенные водные источники. Вся география Атлантиды изображена так, что становится понятным, откуда здесь берется вода (из тающих горных льдов), как она распределена по всей Атлантиде, где и как проведена морская вода. Словом, это чудо той древней техники, которая действительно существовала на Крите и в Микенах, как это показывают многочисленные раскопки. Везде на острове масса золота, серебра и вообще благородных металлов. Связать, однако, эту картину с крито-микенской культурой было бы слишком смелым предприятием ввиду полного отсутствия социально-политических моментов этой картины. Может быть, царская власть здесь походит несколько на власть египетских фараонов, но о фараонах мы знаем очень много, а о царях Атлантиды — почти ничего.

5. В конце концов ценность «Крития» заключается главным образом в том, что здесь перед нами весьма выразительный образец *художественного* творчества Платона. Все здесь удивительно красиво, симметрично, все пронизано геометрической размеренностью; природа здесь не только прекрасна, но и небывало обильна, а людям здесь ровно ничего не остается делать, как даром получать продукты природы. Правда, все это обилие и красота весьма существенно скрадываются другим: у Платона расписываются небывалые архитектурные и вообще архитектонические постройки, огромное количество каналов и мостов, для чего понадобились целые каменоломни. Спрашивается, кто же работал в этих каменоломнях и по чьему плану, по чьему приказу? Поэтому если присмотреться ближе, то вся эта удивительная красота и изощренное строительство на острове должны были, несомненно, потребовать огромных человеческих усилий. Но задавать вопрос о том, какова была социально-экономическая природа всего этого небывалого по своей красоте строительства, почти бесполезно.

Вероятно, все указанные нами выше недостатки изложения в «Критии» объясняются его незаконченностью. Конец мог бы быть даже в несколько раз больше того, что фактически дошло до нас от этого диалога. Все эти неясности и противоречия платоновской картины Атлантиды всегда вызывали разного рода гипотезы философского, художественного, социально-политического и даже геологического характера. Но об этих десятках или, может быть, сотнях разных гипотез говорить нам здесь было бы неуместно. Мы сошлемся только на один советский труд, по которому наш читатель может погрузиться во всю эту неразрешимую проблематику. Книга эта — *Жиров Н. Ф.* Атлантида. Основные проблемы атлантологии. М., 1964. Некоторая зарубежная литература по вопросу Атлантиды показана в прим. 31 к «Тимею».

Диалог «Критий» непосредственно примыкает к «Тимею». Здесь те же действующие лица: Сократ, Критий, Тимей, Гермократ (см. о них вступительные замечания к «Тимею»); тема диалога, намеченная в кратком рассказе Крития о легендарной Атлантиде (Тимей 20d — 25e), здесь оказывается в центре беседы. Диалог обрывается на самом интересном месте, когда боги, собравшись вместе, решают судьбу народа Атлантиды, впавшего в нечестие, и Зевс обращается к небожителям со своим словом. Вполне возможно, что смерть помешала Платону завершить этот диалог.

[1] Здесь имеется в виду тот демиург, который действовал в диалоге «Тимей».— *501.*

[2] *Критий* был известен как поэт. Фрагменты его элегий — у Дильса, т. I, гл. XXII. Собеседники Крития именуются (108d) зрителями в театре.— *502.*

[3] См.: т. 1, Кратил, прим. 86.— *501.*

[4] *Пеон* (или Пеан) — эпитет Аполлона, букв. «целитель».— *503.*

[5] См.: т. 1, Евтидем, прим. 17.— *503.*

[6] См.: Тимей, преамбула, с. 607, а также т. 1, Менексен, прим. 50.— *503.*

[7] Имеется в виду *предание*, о котором рассказывал в «Тимее» Критий (20d — 25e). О *Геракловых столпах* см.: Тимей, прим. 27.— *503.*

[8] См. также: Тимей 24e, 25d и прим. 32.— *503.*

[9] Как рассказывает Гомер (Ил. XV 185—195), сыновья Кроноса и Реи — Зевс, Аид и Посейдон — по жребию получили в удел соответственно небо, подземный мир и море, но «земля и высокий Олимп» остались для всех троих общими. То, что раздел произошел вопреки

сказанному не так уж мирно, сообщает Эсхил (Прометей прикованный 197—206).— *503.*

[10] Здесь Платон использует старинное гомеровское сравнение владыки, или вождя, с пастухом, пастырем народа. См., например, Ил. II 85, 243, 254, 772 и другие места. Платон нередко пользуется этим образом.— *504.*

[11] *Порожденные землей* — см. прим. 12, а также Тимей, прим. 25. *Наша страна* — Аттика. О *Гефесте* и *Афине* см.: т. 1, Протагор, прим. 33.— *504.*

[12] Т. е. египетские *жрецы*, с которыми беседовал Солон и которые рассказали ему об Атлантиде (см.: Тимей 22а). Происхождение упоминаемых здесь древнейших аттических царей, согласно мифам, тесно связано с землей. Родоначальником аттической династии был *Кекроп*, рожденный землей, его наследником был также рожденный землей Кранай, далее — *Эрихтоний*, рожденный дочерью Краная Аттидой (по ее имени названа Аттика). Есть и другая версия этой генеалогии, по которой Аттида умерла до брака. Родоначальниками династии, согласно этой версии, были богиня земли Гея, Гефест и Афина, от которых произошел Эрихтоний. Потомками Эрихтония были аттические цари *Эрехтей*, Эгей и *Тесей.— 504.*

[13] Ср. слова Гесиода (Теогония 924—926), рисующего рождение богини из головы Зевса в полном вооружении, с доспехами.— *504.*

[14] О разделении на сословия в идеальном государстве см.: Государство II 369b—372a и др., о сословии воинов — II 373e—376e.— *505.*

[15] *Истм* — иначе Коринфский перешеек, соединяющий Среднюю Грецию с полуостровом Пелопоннесом. *Киферон* — горная цепь на севере Аттики. К востоку от Киферона — гора Парнеф (или Парнет). *Оропия* — местность на северном берегу Аттики, оспариваемая Беотией. *Асоп* — название нескольких рек в Греции. Здесь — река в Аттике, берущая начало в Беотии.— *505.*

[16] *Зевс* был богом не только ясного неба (о чем говорит этимология этого имени: др.-инд., dyauh — небо, dyauspita — «отец неба», ср. лат. Diespiter, Juppiter), но и дождей, туч, непогоды.— *506.*

[17] См.: Тимей, прим. 20.— *506.*

[18] Границы афинского *акрополя*, по этой легенде, очень значительны по сравнению с историческим акрополем. Реки *Илисс* и *Эридан* — это южная граница Афин; гора *Ликабет* — северо-восточная; *Пникс* — холм к востоку от акрополя. Исторический акрополь ограничен ареопагом и агорой (рыночной площадью).— *506.*

[19] Так по Герману, который читает ἱερῶν (священные предметы) вместо ἱερέων (жрецы). Согласно Барнету: «...все то, что необходимо иметь воинам и жрецам».— *506.*

[20] В идеальном государстве Платона *воины* вообще не имеют частной собственности, кроме самого необходимого, никогда не касаются ни золота, ни серебра, храня в своей душе «золото» добродетели (Государство III 416de).— *506.*

[21] По поводу поэзии Солона см.: Тимей 21b — d.— *507.*

[22] Деда Крития звали также Критием. Об их родословной см.: Тимей, прим. 12.— *507.*

[23] *Стадий* — мера длины = прибл. 193 м. *Посейдон* — повелитель морей, сын Зевса.— *507.*

[24] Возможно, по мифам, что *Евенор* и *его жена* родились из камней, брошенных Девкалионом и Пиррой (см. прим. 17). Имена первых обитателей Атлантиды нигде более не засвидетельствованы. *Клейто*, согласно мифу, стала женой морского бога Посейдона и родоначальницей населения Атлантиды (см. ниже, 113de).— *508.*

[25] Кроме *Атланта*, сына Посейдона и Клейто, был титан Атлант,

брат Прометея и отец Гесперид (*Гесиод.* Теогония 507—509; Од. I 52), державший на крайнем западе на своих плечах небесный свод.— *508.*

26 Ср.: т. 1, Кратил, прим. 15. *Гадир* — владыка области, занимавшей земли около Кадикса.— *508.*

27 Все имена царей Атлантиды имеют определенное значение: *Евмел* — «богатый стадами», *Евэмон* — «пылкий», *Амферей* — «круглый», *Мнесей* — «мыслитель», *Автохтон* — «рожденный землей», *Еласипп* — «всадник» («погоняющий коней»), *Мнестор* — «жених», *Азаэс* — «знойный», *Диапреп* — «великолепный, славный».— *508.*

28 См.: Тимей, прим. 29.— *508.*

29 *Орихалк* — желтая медь.— *509.*

30 Здесь Платон следует традиционному представлению о жизни людей золотого века, когда земля рождала сама все в изобилии, без вмешательства человека (ср.: *Гесиод.* Труды и дни 117 сл.).— *509.*

31 *Плетр* — греч. мера длины = 1/6 части стадия (т. е. около 32 метров).— *509.*

32 См.: т. 1, Лахет, прим. 17.— *510.*

33 *Акротерий* — скульптурный орнамент над углами фронтонов здания.— *511.*

34 Характерно, что цари Атлантиды живут у Платона по *предписаниям Посейдона*, т. е. по законам божественным, не созданным людьми. В «Тимее» (24cd) развивается аналогичная мысль.— *513.*

35 *Зевс*, согласно мифам, не раз налагал *кару* на род человеческий. Достаточно вспомнить Девкалионов потоп (см. Тимей, прим. 20), попытку Зевса уничтожить старый род людей и «насадить» новый (*Эсхил.* Прометей прикованный 231—233). Троянская война в сущности тоже есть следствие мольбы матери-Земли, Геи, к Зевсу покарать людей за их нечестие (см. Ил. I 5).— *515.*

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Diehl — Anthologia lyrica graeca/Ed. E. Diehl Vol. I—II. Lipsiae, 1925. Fasc. 1, 1954. Fasc. 2, 1955. Fasc. 3, 1954

FGH — Die Fragmente der Griechischen Historiker/Ed. F. Jacoby. T. 1. Leiden, 1957

Hermann — Platonis dialogi/Ed. C. Hermann. Bd VI. Ed. stereot. Lipsiae, 1921

Kock — Comicorum graecorum fragmenta/Ed. Th. Kock. Vol. I—III. Lipsiae, 1880—1888

Kroll — Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii/Ed. G. Kroll. Vol. I—II. Leipzig, 1899—1901

N.—Sn. — Tragicorum graecorum fragmenta/Rec. A. Nauck. Suppl. add. B. Snell. Hildesheim, 1964

Quandt — Orphei hymni/Ed. G. Quandt. Berolini, 1955

Snell—Maehler — Pindari carmina cum fragmentis/Post B. Snell ed. H. Maehler. Bd I—II. Leipzig, 1975—1987

Suidae lexicon... — Suidae lexicon graece et latine/Rec. G. Bernhardy. Halis et Brunsvigae, 1853

SVF — Stoicorum veterum fragmenta/Ed. Arnim. Vol. I—IV. Lipsiae, 1921—1924

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

* Указатель составлен И. И. Маханьковым.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ *

* Указатель составлен И. И. Маханьковым.

СОДЕРЖАНИЕ

Научно-исследовательское издание

Платон

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

Том III

Редактор *А. В. Матешук*
Младший редактор *Т. В. Евстегнеева*
Оформление художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *Е. М. Омельяновская*
Технический редактор *Е. А. Молодова*
Корректор *Ф. Н. Морозова*

ЛР №010150 от 25.12.91.

Сдано в набор 21.08.91. Подписано в печать 05.10.93. Формат $84 \times 108^1/_{32}$. Гарн. обыкн. новая. Высокая печать. Усл. печ. листов 34,44. Усл. кр.-отт. 34,44. Учетно-издат. листов 42,41. Тираж 40 000 экз. Заказ № 1425. «С»-34.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский пр., 15.

ГПП «Печатный Двор». 197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.